Co-China 周刊

NO. 152
2014年 5月 2日

在公共讨论中说故事



编者的话

马尔克斯已逝，魔幻现实继续。文学与现实，作家与政治，是长久以来争执不休的话题。作家也是公民，他们可以对公共议题发表意见，参与公共事务；除了小说等虚构文体，作家也进行其他类型的写作。如果学者、专业人士可以用自己的专业知识分析某些议题，那么作家的公共写作有何特点？文学性的语言在公共讨论中有什么作用和意义？其实，讲故事不仅是作家的专长，也是普通人常见的沟通习惯。在强调说理的公共讨论中，讲故事是否应该受到同样的重视？讲故事这种说理方式又有怎样的风险？

梁文道和徐晓的对谈中，提到在其他国家，作家在公共事务中非常活跃，比如大江健三郎、君特·格拉斯等等。台湾作家吴明益写小说，也写散文，以自然书写为主，对环境议题尤为关注，参与黑潮海洋文教基金会等环境团体十多年。他从 2010 年开始用 Facebook 以来，平均两到三天贴一篇自己写的长文，反媒体垄断、抗拆迁、反核……重要的公共议题几乎都会涉及到。他常提醒自己，不是明星和意见领袖，写文章只是为这些议题“敲边鼓”，一种自己所能做的“微薄的偿还”。而中国大陆许多很有名的作家却成了最沉默的群体。他们不得不通过对外在公共事务上不表态，来换取对内在作品中创作表达的自由空间。

对许知远来说，语言本身的美感是公共写作中不能忽视的，僵硬封闭的经院式学术写作、粗暴发泄的运动式写作，宣传性语言、苦难的滥情、小资产阶级的滥情都是公共写作中应该避免的。另一位坚持非虚构写作的作家邹波，认为文学从来不该懦弱，他希望自己有一些介入感，又保持着一些东西。

文学与情感能够使我们最大限度地感受和认同他人的生活，帮助我们最大限度地开放自身。这样一种有力的公共生活的媒介，是否有可能成为真正促进商议民主，促进人们相互理解和宽容的有力工具？政治哲学家汉娜·阿伦特认为，生活的历史经由叙述而成为叙述的历史，历史也经由叙述成为公共拥有的记忆。在公共生活中,叙述是一种人与人共同行动、共同言论的方式。参与公共事务是一种背有重负的行动，“说故事”让人变得能够接受这一重负,因为“说故事……使人能够按事情的真实摸样去接受事情。”接受真实，是阿伦特所指的“说故事”的核心，虽然现在市面上充斥着心灵鸡汤式粉饰甚至背离真实的故事。

另一位哲学家在对经济学功利主义进行了批判之后，提出了一种与文学和情感相关的诗性正义。这种诗性正义要求裁判者应该尽量站在“中立的旁观者”的位置，尽量同情地去了解每一个独特的人所处的独特环境，尽量以“畅想（fancy）”和文学想象去扩展一个人的经验边界，从而建构一种中立的旁观者的“中立性”。通过“移情（empathy）”和远处的人们产生情感的共鸣。

在对审议民主公共讨论的反思中，不少女性主义学者与关心弱势权益的民主理论家认为，社会优势群体比弱势群体更擅长理性论说的形式。在审议民主的讨论中，应当主动包容不同的言说形式，特别是以述说个人经验为主的故事。这对于对于没有受过专业训练的弱势群体门槛更低。而且故事本质的模糊性（ambiguity），让人们更容易形成共识而不是针锋相对。理性讨论并不意味着对个人情感和生活经验的排除，恰恰是这些个人感受在公共领域互相交流，沟通才成为可能。

当然，讲故事的风险也值得警惕。讲故事带来的同情，特别是在制度层面和公共政策层面可能起到负面作用。文学并不总是具有道德教益的，虽然努斯鲍姆同时认为，读者的阅读并不是一种单向度的被动接受的过程，而是一种在阅读中反思，在自身伦理立场和小说视野不断交叉验证的过程。《诗性正义》的中文译者丁晓东则认为，这样的论辩在捍卫论点的同时也同样留下了理论上的疑点。既然文学和情感也并不一定是安全的，那么如何区别正确的文学和情感呢？如果说我们还可以通过政治正确和伦理道德来筛选文学，那么我们通过什么方式来区分真正的同情和幼稚的妇人之仁呢？这些问题都等待着进一步的回答，只有对这些问题进行了足够充分的回答，也许诗性正义才能真正显示她的力量，才能真正证明她是一种经得起检验的正义，一种全面而非短视和偏颇的正义。

Co-China 周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，周刊通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。

目录

┣写┫

梁文道：作家缘何缺位公共知识分子？


梁文道：文化评论人

“这个问题我觉得是所有有良心的作家都要面对的问题，我凭什么可以这么快乐的写，这个张力存在着，我选择哪一端？”

近年来，大学教授、新闻媒体越来越多地参与到公共事务的洪流中，扮演着监督者、批评者的角色。而中国的作家却是其中最沉默的一个群体，很多有名的作家只为自己而写作，“两耳不闻窗外事”。他们在自己与体制之间的微妙关系上，做着艰难的选择。

梁文道 著名时事评论员

徐晓 财新《新世纪》周刊文化部主任、财新图书工作室负责人

徐晓：那么你有没有这样的印象，就是说大陆的作家，我指的是文学家、小说家或者诗人，尤其是不对公共事务发言，你有没有这种强烈的印象？

梁文道：我觉得有不少吧，这种情况。

徐晓：我说的是整体，很有名的作家和小说家都不太有公共参与。现在这些年大学教授、新闻人参与的比较多，但是作家好像都不参与。我不知道独有中国这样，还是一般国家都是这样？我知道，比如说大江健三郎，因为是我很熟悉的作家，他参与很多，那么我很欣

赏他这种参与。比如像君特·格拉斯，我也知道他有很多参与，但是我觉得中国的很少参与。

梁文道：你说得对，这个印象我完全同意。就是因为我也感觉到，我们不要说个别人物吧，就是作家群体，当中我们会讲公共知识分子吧。你刚才举的例子都很好。全世界各地，任何国家或者任何社会一谈公共知识分子，里面通常最耀眼的反而是文学作家。

徐晓：包括苏珊·桑塔格等等这些。

梁文道：桑塔格，对不对，是作家。在中国，恰恰作家是这个群体里最远离的一群，最沉默的一群，中国特别是这样。

徐晓：对，你怎么看这个事？

梁文道：我觉得有几个理由吧。第一是我们的作家普遍想要有一个更抽离的，怎么讲，这么说吧，在过去曾经很长的年代里面，作家是被党、被政府赋予了任务，要去做很多事的。

徐晓：你认为这是一种反驳，对这种身份的反驳？

梁文道：是是是，你记不记得 80 年代刚开始开放之后，作家都强调是为自己而写嘛。我觉得有一些老作家是延续了那个东西下来，有这种反动。第二，是我们的体制，像作协这种体制。然后像我刚才讲的，在香港，作家绝对不会有像大陆得到的这种尊重，这种爱戴。尤其地方政府、官员，比如说某个大作家到了某个地方，你会看到地方是宣传部长来接了，市委书记请吃饭，是不是？我们整个体制把作家都伺候得很好。

徐晓：社会地位巨高。

梁文道：对，你就算不是完全体制内，你也是半个体制内，那你是很难完全独立于这个体制，来对它指指点点，说些什么话。当然也可以反过来说，大学教授也是，所以我也不太明白，大学教授也在体制内，作家某种程度也在体制内，他们的分别到底在哪里？为什么一个会比较肯出来，一个会不肯出来，我也不太搞得懂，但真的事实就是这样。

徐晓：那么我觉得今天你这个角度我从来没想过，就是中国作家一般不会比较被利用的一种反驳，这个角度我以前没有考虑过。但是如果说，他们为了自我保护，为了能够在自己的作品中说话，因为很多作家的作品也是有很多话在里面的。

梁文道：当然。

徐晓：比如像莫言这样的作家，我都是很尊敬的。那么你觉得因为他要保护自己在作品中说话的权利，他选择这样的一种方式，你认可吗？

梁文道：我是这么看，你刚才提到莫言，我觉得是个很好的例子。莫言是几乎从来不就任何公共事务发言的人，到了国外，任何外国记者访问他，关于很多敏感的公众事件，他都不表态，或者就算表态也是支持官方主流的看法。

但是我们都知道他在作品里，其实说了些什么。他在作品里其实完全有一个态度的表达，我们可以说他是在用一种对外的、公共事务的不表态，来换取自己在作品中说话的一个自由。这样的一个状态，我不想去追究莫言的责任，也不会想分析他这么做的对错。

我反而是整件事，可以看得到中国作家群体，或者有关作家制度，甚至这个社会的一种悲哀。这个悲哀是什么，就是全世界没有哪一个国家的作家，需要通过他在公共事务上的沉默，来保住自己创作的空间。这是个悲哀啊。

徐晓：是啊，但是如果把这种悲哀扩大化的话，就是我们在这个前提下，我们就可以放弃我们自己人性中的一些脆弱，就是可以认可我们给我们自己一种宽容和原谅，那么各界都可以这样想啊，也都可以这样。所以从这个意义上来说，我不知道是不是作家更特殊。

梁文道：我真不知道。我没办法去判断，因为这是一个内在的张力。这是一条线，你该走这边，还是走那边？但也有一些，我们知道现在阎连科每一本书都出不了，他每一本都变禁书了。

徐晓：对，其实我提出这个问题和我思考这个问题，也是因为我们周围有太多人面临各种各样的困境，就是如果你选择这样的姿态，也许你失去的东西比这样一个姿态更重要，但是这个东西是不是能够做价值判断？

梁文道：我觉得这个我真判断不了，但是我宁愿说，这种张力的存在，是任何一个有良心，而且认真的作家，他念兹在兹都要面对的问题。

我举一个简单的例子，因为哪怕在一个完全自由的情况底下，一个作家完全可以被人问这种问题。比如我们可以问一个美国作家，这个社会这么多阴暗，发生那么多事件，你从来不说话，你甚至不写这些事，你写的就是自己幻象的一个小世界，你还有良心吗？我们仍然可以这么问，所以重点不是他到底写了什么，说了什么，而是他怎么处理和面对这种问题。

我想起来一个例子，我以前跟贺卫方还特别讲这个例子，因为这个故事我特别有兴趣，就是关于契诃夫。我们知道他是一个善良的人，很有社会关怀的人。他虽然是一个医生，他能赚很多钱，但是他觉得，就像鲁迅一样，他觉得写小说是能够医更多的人的，所以他写的小说总是想谈社会的一些问题。但他仍然有内疚感，他做一个医生，他赚钱不少的。他觉得自己内疚，他怎么办。他跑去一趟旅程，路上非常辛苦，路上自己差点都病死了，跑到库页岛，西伯利亚外头那个岛，离中国很近。那个岛完全是当年用来囚禁沙皇时代的一些政治犯、重刑犯。他跑到那个岛，住在那，他就要看那些囚犯的故事，然后要为那个岛写这些事。所有人都不理解，契诃夫你好好的一个短片小说之王，你跑去那，写这么一个完全没有什么文学性的纪实作品，这是干嘛。

契诃夫这个行为，后来有一个爱尔兰诗人写了首诗，形容他当时的状态，我觉得写得太好了。他讲，契诃夫经过了漫长的冰天雪地，西伯利亚的旅程来到了库页岛的第一个晚上，听到了铁链脚铐的声音，滑过石头，听到囚犯的呻吟，痛苦的哀嚎。然后他走的时候，朋友们送他一瓶非常好的白兰地，他一路不喝。他等到这个时候，在这么一个充满苦痛呻吟的第一个夜晚，他开了这瓶白兰地，然后尽情地去享受白兰地的高贵而奢华的滋味。

我为什么喜欢这个故事呢，就是一个作家像契诃夫，他天纵英才，但他一直受到的煎熬就是，那么大的才华，我有什么资格享有这么大的才华，我怎么能够无视人间的痛苦。

这些是个隐喻，他要选择救赎自己良心的方法，是跑到库页岛写一个犯人，社会最底层、大家看不到的人，为他发出声音。到了这个时候，他终于觉得他可以纵情地享受自己的才华，就像喝酒一样，我的才华可以出来，我得到救赎了，我觉得我对得起自己了。

这个问题我觉得是所有有良心的作家都要面对的问题，我凭什么可以这么快乐地写，这个张力存在着，我选择哪一端。我是该每一件事都积极地发出声音，搞到像野夫、阎连科这样，还是说我可以舒舒服服地像莫言、贾平凹。就是你该走哪条路，我觉得大家都有不同的判断，我不能说谁对谁错，但是我希望看到的是，他们都是认真考虑过这个问题。

徐晓：对，我跟你的感觉一样。在你刚才讲那个的时候，我就想，只要我们心里有这个问题，或者每个人心里都有这个问题，我觉得就好了，因为不可能所有的人，大家都是一样的行动、一样的行为，这样社会也是很没有意思的，也是不可能的。

梁文道：就怕你不知道这个问题存在，我觉得都思考过、都面对这个问题，这本身就是有意义的事。

推荐阅读：

马尔克斯诺贝尔奖获奖演说：拉丁美洲的孤独

http://www.21ccom.net/articles/dlpl/whpl/2014/0418/104665.html

【原文链接】 【回到目录】

吴羿葶、林颖岚：坚持自我的脸书“私媒体” 吴明益

吴羿葶、林颖岚：《新新闻》记者

> 吴明益目前大约三天写一次脸书，未必都与公共议题有关，但除了少数他认为‘准备不足的’，几乎无役不与。

“我一直在叮咛自己，我不是个公共人物……”他把脸书的追踪功能关了，只写自己认为重要，而且准备周全的议题；他已写了数十万字，这些文章，有的被已分享数千次，成为一种独特的社会参与……

“文学家必须是社会观察者”

三月六日，三〇九全台反核大游行的前三天，台铁北回铁路发生出轨意外，上千旅客挤在苏澳新站、花莲站等待接驳。这次事故共影响三十二列次、共延误九百六十分、影响旅客约八千六百人，因为人实在太多，旅客大多在车站外晒太阳吹风，接驳车一来，众人便蜂拥而上。“在最混乱的那一刻，一位与我同车的先生说，连两千人都疏散不了，竟然还敢说核电厂事故要疏散几万人？”

正巧碰上这场事故的吴明益，之后将这段经历写成文章《出轨即死别》，贴上他的脸书：“核电厂发生事故所必须的疏散，那将是与我今天下午遇到的这个偶发事件，意义截然不同的‘出轨’……”随着反核议题发酵，最后有四千多个脸友分享。

“脸书不是设计来给我这样用的”

吴明益是名人吗？他是东华大学华文系教授，写小说，也写散文。有学生，有读者，脸书好友加到三千多人，俨然也是个脸书上的“意见领袖”。但他认为不是：“我一直在叮咛自己，我不是个公共人物”，他并不像戴立忍等名人，有上万脸友追踪关注——吴明益反倒把追踪功能关了！

得过三次时报开卷好书奖，长篇小说《复眼人》等作品卖出多国版权，身为创作者的吴明益，未能免俗也在系内负责创作类的课程；不过，他却常说：“创作是不能教的。”创作不能教，那怎么办？写脸书成了他辅助教学的一种方式。

从二〇一〇年开始使用脸书以来，他 PO 上自己设计的海报、素描、摄影累计近千张，同时也写了数百篇文章，他估计已有四、五十万字。

“我脸书的文章很快，今天做了什么我当晚就写了。”“写作这件事是立即性的；但是好的写作是漫长的马拉松，所以我现在写的都是垃圾，但我写的这些垃圾比你写得还好，那你怎么办？”这是种身体力行的示范，尤其是给死不交作业、生不出东西的学生们：“我要给他们隐性的压力，所以我就写脸书。”所以，他的脸书文章当然也不是两三行的简讯小品，“大部分人都写短讯息，应该说这习惯被养成了。我要反叛这个习惯，我始终没有屈服这个习惯，我不会写三行就丢上去。脸书的功能根本不是设计来给我这样用的，但我就硬要让他屈服于我。”

“我都一定到当地去，否则我就不写”

吴明益目前大约三天写一次脸书，未必都与公共议题有关，但除了少数他认为“准备不足的”，几乎无役不与。

近一年内包括反媒体垄断、都更、台塑控告教授、中科抢水、反核、美丽湾饭店、关厂工人抗议、江翠国中护树、马来西亚大选、菲律宾枪杀渔民引发的国族冲突……，他说：“我都一定到当地去，否则我就不写。”当然，有些议题是没有所谓“当地”的，不过这句话说明了他认真的程度。

基本上，他对每一个议题，原则上是“一篇阐述完毕”。他表示，他所能揭示的立场不会在短期内有太大变化，“就像一个画家的画风，十年、二十年才会做一次重大的变革。”而这也是一种写作策略，他以核能为例：“阅听人会疲乏，你谈核能讲的都一样，给别人一直洗脑、洗人家的版，我绝对不做这种事。”即使像核电议题，其实他写了不只一篇，也都找不同的切入点论述。

杨逵孙女、同在东华华文系任教的杨翠形容，吴明益最特别之处在于他的实践力，特别是关于环境的议题。事实上，吴明益涉足环境议题已久。他大学时在某个蝴蝶展做工读生，从此迷上蝴蝶而开始野地观察，也由此踏入环境议题的场域；参与十多年的环境团体就有好几个。

但是，对于议题的“参与”，吴明益则自认只是“敲边鼓”。在反国光石化运动这个首件引起全国性关注的开发争议大案——学界、艺文界群起联署反对（其中包括现任内政部长李鸿源），最终迫使马英九总统表态不予支持、国光石化公司转往马来西亚——他与吴晟合编专书《湿地．石化．岛屿想象》在序中说：“我个人因无能且非常可耻地未站到第一线参与运动”，“这是我所能做的，一种微薄的偿还。”

“脸是最能表现人生差异的地方”

这段期间，除了参与游行、静坐，他前后在彰化地区与学界、艺文界人士做了五次踏查，他所拍摄的相关照片也贴上脸书。本刊向吴明益索取社会议题的摄影作品，他给的两张照片其中一张便是彰化蚵农；他未必是认为这张照片特别好，而是这个议题特别重要。

露出脸孔的阿嬷已经七十几岁，她对吴明益说，保存渔村至少能让他们这些老人维持生活，“她说种地也没水，养蚵又活不了，工厂又不要他们，老人就活不下去了。”另一个阿嬷则始终沉默，不断剖着蚵仔，这份工作一小时只能赚二十元。吴明益在这批踏查的照片下过一个脚注：“脸是最能表现出人生经历差异的地方。”

他给予本刊的另一张照片，是龙山寺地下商场他称之为“地下那卡西餐厅”的秀场餐厅。

今年三、四月，台北市议员应晓薇指控地下商场变成“红包场”，引来另一名议员林瑞图和业者抗议，吴明益在脸书的文章上说：“坦白说我不知道应、林两位议员谁是谁非，我也相信这样的经营形态是多数当地居民不能接受的。”但他也忧虑，“城市的全面‘更新’，看起来光鲜亮丽并不是坏事，但这就像让台湾人人有大学念的愿望一般，骨子里可能是一种恐怖主义。”

难怪吴明益在受访时说：“我认为文学家就是社会观察者，而且文学家必须是社会观察者。”

做为一个平时就广泛阅读，且读书必用计算机笔记摘录的“学者”，吴明益对阅读也别有想法，“看书最根本的理由就是带给你原本不知道的东西，我们的教育体制会先否定这个理由，它换了一个理由：你应该知道的东西。”他认为“盲目的阅读”反而能开拓视野，很有目的性的阅读会愈读愈窄。“我现在在种地，我亲身种地之后才知道有个漫长的取得知识的过程。”对他而言，“这些东西都变成你的材料。”

“追踪会让你飘飘欲仙，也会让你迷失”

吴明益要求自己，脸书的文章要在两个小时内写完，之后在响应留言时重读再做修改；深入观察和大量阅读，构成他在脸书上快速写作的根基。他使用这个媒体，却又给自己设下诸多限制，他并没有要把脸书当作公开的个人媒体，虽然他很清楚，这个世纪的作家得用网络建构读者。

他不认为网络世界或者新媒体只会带来好事。“个人媒体很容易破产”，“所以我想谨慎，第一个我不要变成公众媒体，我永远是私人媒体。所以我帮天下（独立评论）写了一篇我就不写了。”这也是为何他要关闭追踪功能，“追踪是个很奇怪的事情。他会让你飘飘欲仙，也会让你迷失你写这些文章到底要走向什么地方去。”

这样的问题，和他对现在媒体的观察颇为相似：“台湾进入阅听人的时代，都没有人来看，就骗大家来看。”“只要制度要阅听率，他就不可能被改变，所以为什么公共媒体那么重要。”

吴明益多少也会同意，文学家或知识分子应该是一种公共媒体吧——就像他持续进行的脸书写作。

【原文链接】 【回到目录】

视频推荐：扎根大地的文学：吴明益 (Ming-Yi Wu) at TEDxTaipei 2013



【原文链接】 【回到目录】

┣文┫

许知远：写作的第三条道路



许知远：作家，用文字记录这个时代的人、事、物，最新出版《抗争者》

“

当写作不能够超越苦难本身，而仅仅成为一种苦难的状态与细节呈现，这种所谓的感动，不可能有更多的价值。面对不幸而产生感动是一种自然情感，但是当你把这种个人化的感动无限制地夸大，甚至固定成一种抒情式写作模式，这种感动的目的无法不令人怀疑。这种 抒情，可能正危险地滑向滥情。

”

倘若我们认定人类的智慧现在应该停滞，不再发展，只有在这种情况下，文学才应该使用大众的语言。否则情况理应相反：大众应该用文学的语言说话。

——约瑟夫·布罗茨基

叔本华在一篇论及如何写作的文章中提到这样一个观点：“像伟人一样思考，像普通人一样说话。”这句话促成了我对于媒体写作的初步理解。长期以来，我们目睹文字被两种倾向支配：一种是经院式写作，他们摒弃语言本身的美感，用一种缺乏弹性与韵味的术语进行科学式描述，这种写作是封闭的，拒绝门外人参与；另一种是完全民间式的写作，或者滥情，或者用粗暴的论断将语言与思想彻底稀释，这种写作很容易挑起我们的激动，但是这种激动是如此廉价与短暂。

叔本华的话为我指出了写作的第三条道路。这种写作方式是开放的、鲜活的，同时又有其核心所在。它既清晰地传达自己意见，又尽量避免这种意见的粗暴与随意性。像伟人一样思考，保证了写作者对事件本身的超然与旁观者的立场；而像普通人一样说话，则拒绝让写作成为少数人的私密游戏。这两点正是媒体写作的原则所在。

首先需要澄清媒体写作长期所遭受的玷污。媒体是现代社会的核心所在，在世界变得如此纷乱与庞杂的今天，在一个被尼采称作“读报取代了每日祈祷”的现代社会，媒体成了人们感知世界的唯一方式。不管你如何唾弃大众媒体给你带来的“表象的世界”，你必须承认你已经生存于一个媒体渲染出的社会氛围当中。

媒体成了这个时代的教堂，媒体写作者是这个时代的牧师。媒体写作者肩负起构造现代人精神殿堂的重任。今天，我们已经不可能指望大众通过阅读《红与黑》来获得人性感悟，通过阅读《希腊罗马名人传》来获得崇高感，通过阅读《国富论》来了解经济学的基础……媒体写作成了连接人类文化中最崇高的情感、最令人惊叹的智慧与现实大众的唯一纽带，他们可能正在努力阐述现代社会的定义与意义。

让我们重新回到写作方式的问题。我承认学院化写作有其存在的充分理由，这种深受题材及背景知识结构限制的写作注定是冷漠与孤僻的，要求其体现“介入”精神不但不合情理，也缺乏可行性。因此，这种写作基本上可以排除在媒体写作之外。在这里，我需要着重评述的是后一种民间式的写作。因为它比“学院化”更深广地介入大众意识，因此对于大众的智力状态与情感所造成的危害也极大。

首先，我反对武断、以快感为主导的写作。这样的作者常会高举争取自由、民主、人权这样的伟大旗帜，把乔治·奥威尔、索尔仁尼琴等视为同道。他们攻击的是那些早已竖立在那里、人人皆知的标靶，不厌其烦地用各种例证准确无误地击中靶心，然后为整个行动贴上“常识性写作”的美丽标签。

【原文链接】　【回到目录】

丁晓东：走向诗性正义？

丁晓东：北京大学法学院
2007 级博士生

“

基于情感的诗性正义能够给我们带来道德上的感召，让我们能够以更加同情的姿态去关注那些弱者；而文学性的视角则拓展了我们的经验边界，使得我们能够以更全面和更人性化的态度去对待人和人性。

”

寻求一种恰当的正义标准，这一梦想贯穿了人类历史的始终。两千多年前，中国儒家的孔子就曾经提出：“己所不欲，勿施于人”。[1] 而在西方的《圣经》中，也存在着类似的黄金法则：“你希望别人怎么对待你，你就怎么对待别人。”[2] 这些简约但却具有普适性意义的正义准则，构成了一个政治社会中人们相互交往和判断事物的中立性标准。[3] 晚近以来，思想家们构想了一些更具有操作性也更具有争议性的正义理论，例如以最大多数人的最大幸福作为判断标准的功利主义，以财富最大化或效率最大化作为标准的经济学。这些正义规范和正义标准不仅在学术领域产生了巨大的冲击，而且深深地影响了人们的日常生活。

作为正义（Justice）的同义词，在司法中寻求一种中立性标准同样贯穿了西方法律思想的历史。[4] 无论是对法律确定性的追求，还是对案件事实的认定，司法的不偏不倚对于司法的公信力和权威性都非常重要。而且，比起抽象的正义理论，司法中的中立性往往更为具体、更为即时、更具对抗性和更为敏感，一旦裁判者有所偏颇，无论是法律问题还是案件事实问题，都会立即引起当事人和相关受影响群体的不满。因而，如果司法无法找到一种比较客观中立的司法标准，如果司法为摇摆不定的个人偏好所影响，或者为党派政治所操控，那么司法的中立性和正当性就将受到极大的质疑，甚至法治这一理念也将面临合法性的拷问。[5]

在这样的背景下，一方面，对正义与司法规范的渴求成了学术界所迫切需要回答的问题，学术理论迫切需要探索恰当的正义和司法标准，并对它们做出正当性的论证。另一方面，各种正义和司法标准之间也形成了相互竞争、批判和互补的复杂关系。

作为一名在道德哲学、政治哲学和文学领域学养深厚的学者，努斯鲍姆显然对经济学提供的正义标准感到不满，对经济学在学术界和公共领域日益主导的话语权深为担忧。在《诗性正义》中，她以狄更斯的小说《艰难时世》为材料，对经济学及功利主义所带来的种种弊端进行了揭露和批判，并在这种批判的基础上提出了一种诗性正义，一种建构在文学和情感基础上的正义和司法标准。

然而，这种诗性正义到底是一种怎样的正义呢，它能够成为正义和司法标准的有力竞争者，特别是成为经济学功利主义和法律经济学的替代者吗？努斯鲍姆对经济学功利主义所做的批判在多大程度上能够成立，其中的批判有多少是出于真知灼见，有多少是因为疏漏和误解？诗性正义到底能够为正义理论和司法实践，甚至为更一般的公共领域提供什么？在进入本书之前，很多读者的脑海中或许都盘旋着这些问号。

一、经济学功利主义与诗性裁判

19 世纪以来，随着自然科学和社会科学的兴起，法学内部也涌动着“科学化”的内在冲动，法律人和法学学者试图将法律本身科学化，或者借助其他社会科学的工具将法律科学化，以寻求一种类似科学的中立性。在这些努力中，对当下学术界最具有影响力的当属以成本一收益为基础的经济分析方法，这种经济学功利主义试图通过对人类行为建模而建构一种单一和明确的正义规范和司法准则。

就成本收益分析的经济学功利主义或法律经济学来说，它们拥有一些共同的特点。例如，它们都将个人看作“理性”和追求个人利益最大化的个体，在绝大多数时候都是自私自利的；它们认为，即使一些看似利他主义（altruism）的行为，也常常是出于为自己博取名声的考虑，以便在未来的博弈中获取好处。因此，采用经济学分析方法的研究者大都相信，使得人们遵循法律或驱动人们行为的动机就在于个人对自身最大利益的追求。同时，经济学功利主义或法律经济学都以追求效率最大化或者财富最大化为目标，将效率的最大化或财富的最大化作为规范性的目标，作为正义和司法的标准和指引。[6]

对于经济学功利主义或法律经济学的分析进路，批判、反思以及争论一直不绝于耳。有的学者质疑个人理性主义的假设是否符合现实，人们的日常行为和遵守法律是否真的因为追

求个人利益最大化，[7] 有的学者则批判效率最大化或财富最大化在道德和政治哲学上并不恰当。[8]

与这些对理性主义假设的方法论和财富最大化或效率最大化的质疑不同，努斯鲍姆在《诗性正义》中提出了一种人文主义的批判进路。努斯鲍姆认为，成本－收益分析的经济学功利主义或法律经济学首先会带来人的“物化”。功利主义并不将人作为一个个独特的“人”来看待，而是出于自身的需要，将人看作是效用的载体和容器。在这样的指导思想之下，“个人甚至还比不上一只可以被清晰计算的昆虫那样具有独特性”。“无论是人与人之间质的区别，人与人之间根本的界限，还是他们选择的自由，都将是可有可无的”。[9]在“物化”的指控和批判之外，努斯鲍姆还指出，由于经济学功利主义或法律经济学不能具体和同情地对待个人，这种思想和态度往往导致模式化的群体印象，导致同情和怜悯的缺失，并因而导致群体仇恨和群体压迫。

在对经济学功利主义进行了批判之后，努斯鲍姆提供和阐述了一种与文学和情感相关的诗性正义。这种诗性正义要求裁判者应该尽量站在“中立的旁观者”的位置，尽量同情地去了解每一个独特的人所处的独特环境，尽量以“畅想（fancy）”和文学想象去扩展一个人的经验边界，从而建构一种中立的旁观者的“中立性”。努斯鲍姆认为，在这一建构的过程中，文学想象和情感能够在这种中立旁观者的构建中起到重要作用。文学，特别是小说这一媒介，能够让我们触摸到事物的独特性和具体性，能够引起我们对于普通事物的关心，能够让我们通过“移情（empathy）”和远处的人们产生情感的共鸣。在努斯鲍姆看来，这一诗性正义和诗性裁判无疑比经济学功利主义的正义标准具有更多的人性关怀，无疑能够为正义和司法提供更加可靠的中立性标准。至少，它能够为正义和司法的中立性标准提供一种必不可少的补充。

从学术推进的角度来说，努斯鲍姆对经济学功利主义或法律经济学的批判拓展了新的论证思路和论辩方式。从人的“物化”和群体仇恨等人文主义的角度出发，努斯鲍姆对经济学功利主义和其他僵化的社会科学进行了严厉的批判。可以说，这种批判是对经济学功利主义和社会科学只注重“事实”的不满，对这些理论所导致的异化的不满。同时，我们也不难理解，努斯鲍姆所宣扬的诗性正义正是一种努力关注“人”的视角，是一种“以人为本”的学术姿态和人文关怀。

二、把人当作物看还是把物当作人看？

上文已经提到，在努斯鲍姆对经济学功利主义或法律经济学的批判中，一个重要的论点就是，经济学功利主义将人当作物来对待，从而用一种僵化的物化的视角来看待具有独特性的人和人性。经济学功利主义“只观察那些能够进入实用主义计算的东西……对可观察世界的质的丰富性视而不见；对人们的独立性，对他们的内心深处，他们的希望、爱和恐惧视而不见；对人类生活是怎么样的和如何赋予人类生活以人类意义视而不见。”[10] 在这样的视角下，人的多样性和独特性被抛弃了，人的质性差别被抛弃了，人仅仅被当作一个统计数字来对待，或者被当作一种粗糙的简陋的物体来对待，就像阿玛蒂亚·森和伯纳德·威廉斯所描绘的：“人就像被当作分析全国汽油消费量的单个油槽车，而不是被当作独特的个体。”[11]

为了剥析这种经济学视角所带来的种种弊病和扭曲，努斯鲍姆借用了狄更斯在《艰难时世》中对小说主人公葛擂硬的分析和批判，揭露了经济学的这种视角如何导致扭曲的现实。葛擂硬是一名宣传自己只相信“事实”的教育家，“经常装着尺子、天平和乘法表，随时准备称一称、量一量人性的任何部分，而且可以告诉你那准确的分量和数量”[12]。葛擂硬以这种功利主义的人生哲学教育自己的子女，并且身体力行地将功利主义应用在生活中。但吊诡的是，这种功利主义的向导却出现了种种扭曲、悲惨以及令人深思的后果：葛擂硬的女儿露意莎在父亲的压力之下嫁给了银行家庞得贝，婚后的生活并不幸福；葛擂硬的儿子成了小偷……以功利主义为出发点的经济学理论虽然力图以“数字和事实”来衡量人们的幸福，但结局却恰巧相反。忽略了人的独特性和丰富性的功利主义理论无法把握和追求人的真正幸福。

在《诗性正义》中，努斯鲍姆还特别提到了《艰难时世》中的一幕，以表现发展到极致的功利主义理论会产生多么荒谬的后果。葛擂硬太太深受葛擂硬式功利主义的影响，当她病倒在在床上，她的女儿询问她是否难受时，这位葛擂硬式功利主义的信徒这样回答：“我想这屋子里总有什么地方难受……但是我不能确定地说就是我难受。”[13]在葛擂硬式哲学的操控之下，我们可以看到，人至此已经被彻底的物化了。葛擂硬太太不仅仅将他人当作物来看待，更已经将自身也当作物来看待了。

努斯鲍姆显然对经济学功利主义的这一视角持批判态度。在努斯鲍姆看来，经济学功利主义和其他一些社会科学的这一视角是贫乏而僵化的，这一视角抹杀了人的独特性、丰富性和复杂性，从而无法真正捕捉人和人性的真实需求。努斯鲍姆主张，经济学和其他社会科学应该建立在对人和人性的独特性和丰富性的洞察之上，而不是简单和粗糙地将人当作物体来对待。[14]

事实上，努斯鲍姆不仅主张必须以人性的态度对待个人，以一种想象和同情的态度去观察个人，而且，努斯鲍姆还主张以人性和情感去观察自然世界，将“物”当作“人”来看待。在《诗性正义》中，努斯鲍姆描绘了她在芝加哥大学法学院课堂上的经历，描绘了一位学生听到童谣后的感受：童谣让他回想起那些闪烁的群星，那些灿烂的银河，童谣让他以一种全新的视角来看待他的小猎犬，他开始变得“希望注视着这只狗的眼睛，想象这只狗在感受和思考什么，想象它是否会感受到伤感……”[15] 我们不难理解，努斯鲍姆之所以不仅仅主张将“人”当作“人”来对待，而且要将“物”也当作“人”来对待，根本的目的在于这种将物“人化”的努力最终将能够培养人们对于世界丰富性的理解，能够培养人们的同情和感受事物的能力。[16]

兼听则明，现在让我们看看经济学和法律经济学的学者是如何为自己的立场辩护的。波斯纳在论述物和人的“心智（mind）”的时候认为，我们对物和人的心智的专注恰巧说明了我们对世界了解的贫乏。例如我们对于猫的活动不了解，我们就会把猫说成是有心智的，“就像我们假定他人会像我们一样思考，并以此来预测和规制他人的行为一样”，通过把猫说成是有心智的，这可以使得我们更好地预测和掌握猫的行为。而“一旦人们更多了解世界时，被认定是精神的实体和状态的总量就会减少”。波斯纳提到，在古代，由于人们对一些不熟悉的物体，例如大海知之甚少，这就会使得人们把大海看作是有心智的，或者虚构一个脾气暴躁的海神来说明大海，然而，一旦人们对事物的信息了解更多，特别是了解事物的因果关系之后，那么人们就不再会将物“人格化”。[17]

在这种思想的指导下，波斯纳引用霍姆斯在《普通法》中的论断，提出了“不要把危险物品当作人来对待，而是要把危险的人当作物品来对待。”[18] 这一姿态和视角认为，随着我们掌握越来越多的信息，我们就会抛弃那些将物体看作人的视角，将事物神秘化的态度，我们就可以把人当作物来对待和控制。显然，根据信息来分析和看待人显然比根据心智或情感而做出的推理要更加准确，更加有效。

这里呈现的是两种非常有趣的对立立场。以努斯鲍姆为代表的一方主张看到个人的独特性和丰富性，甚至主张以移情的态度去看待事物。努斯鲍姆认为，只有这样，人们才能够真正地观察到世界的丰富性，才能理解人和感受人类生命的意义，从而更好地把握人类真正的需求。而以波斯纳为代表的一方则认为，把人当作物来对待，以行为主义视角来分析和研究人，这是一种除魅式的历史进步，是人们更加了解世界和人的必然结果。在波斯纳看来，努斯鲍姆追求理解“人性”，甚至以“人性”看待物的追求反应了人类认识能力的贫乏，是人类无力认识世界所采取的“迷信”视角。

初看上去，这两种立场似乎也是高度对立、针锋相对的立场。然而，如果我们仔细分析二者的立场，却可以发现二者完全可以是互补而非对立的。努斯鲍姆主张以人性的视角去看待人和物，这是一种促进和提高人们道德能力的方式，也恰巧是一种拓展人们经验边界，获取更多信息的方式。而波斯纳主张的行为主义视角是一种分析世界的学术视角，其目标是通过不断的知识累进和试错来加深人们对世界和人的把握。即使这种“物化”的视角本身可能带来一些偏见和盲点，那也是技术上的错误，可以通过学术的批判和推进来进行修正，而并不能说明这种视角本身存在问题。

从这个意义上说，二者的分歧其实主要是运用领域的分歧。努斯鲍姆更多关注的是生活领域的人的生活视角，唯恐“物化”的视角会导致葛擂硬式的僵化和扭曲，导致人们对人和人性的丰富性视而不见，导致人们爱和同情的道德能力的缺失。而以波斯纳为代表的经济学家和法律经济学家则更多在学术领域践行着他们“冷酷”的行为主义视角，并不反对在生活领域采取努斯鲍姆的人性化视角。

因此，努斯鲍姆对行为主义视角的批判虽然具有极大的价值，却也仍然面临着错位的可能。一个法律经济学者在学术上将物当作人看，但在生活中，他却完全有可能以人性化的视角去看待人和物。同样，一个经济学功利主义在学术上或许相信个人利益的最大化，但在生活中，他却很有可能是一个道德水准超过一般人的利他主义者。虽然努斯鲍姆引用了两篇文献，希望证明学习了功利主义经济学模型的学生的确会变得更加自私，更加关注个人利益，[19] 但要证明学术领域的视角的确会较大程度地影响生活领域的视角和道德水准，显然还需要更强有力的证据来证明两者的相关性。在此之前，经济学功利主义和法律经济学的学者完全可以声称，他们的研究虽然把人当作物来看，但这并不妨碍他们同时在生活中看到人类生命的意义和复杂性，不妨碍他们以非常人性化的视角去看待每一个人和每一种事物，就像惠特曼一样 “听见种种不同的颂歌”。[20]

三、群体区分与群体歧视？

除了行为主义的视角，努斯鲍姆对经济学功利主义的另一批判是，经济学功利主义常常不能具体地对待个体，常常以数字或群体来概括某一类人，这种做法很可能导致群体歧视和群体仇恨。“种族主义、性别歧视以及许多其他形式的恶毒偏见常常来源于把负面特征归于整个群体……通过把群体描绘为完全低于人类的，描绘为歹徒、卑鄙的人甚至是‘货物’，这样一种倾向排斥关于群体成员中的一人或多人的个人性认知。” [21] 相反，努斯鲍姆认为，文学想象和情感则能够赋予人们畅想的力量，去想象和理解那些被边缘化和被压迫的个人的生活，文学和想象能够使得我们融入那些被排斥的个体生活中，使得我们

以旁观者的身份对世界进行反思，而不仅仅为那些僵化的数字和模式化的群体印象所蒙蔽。

是的，我们身边充斥了太多的歧视和压迫，充斥了太多对个人熟视无睹的群体仇恨：从地域的歧视到种族的歧视，甚至到纳粹的种族灭绝，这些是否都在一定程度上和缺乏理解个人与同情个人相关？是否都在一定程度上模式化的思维习惯有关？

毋庸置疑，这二者存在一定程度上的关联。在我们的生活中，我们太容易因为某个人的举止或某些原因就歧视和排斥某些人，就把某一类人划分为一个群体，把他们看成恶棍甚至是低人一等的动物。相反，如果我们拥有更强大和更具同情心的想象力，想象他们的喜怒哀乐，想象每一个个体也和我们自身一样拥有丰富的人性，拥有值得我们尊重的一面，那么也许我们就会以一种更加同情和认同的姿态去看待他们，而不是简单地将他们区分和贬低为某一类人。

这样一种正确和同情对待个人，避免群体区分和群体歧视的做法自然是我们每个人都愿意看到的。然而在生活中，这一理想的目标却面临着种种制约条件。

首先，一个复杂的社会需要正常运转，就必须要提供足够的信息量，而这就必然要求进行群体区分。在一个小型的熟人社会，由于社会的规模很小，每个人对他人的信息掌握往往比较全面，也因此在与他人的交往中可以采取相应的策略：对于比较讲信用的人，可以不用订立合同，只要口头承诺就可以了；对于油滑奸诈之徒，则必须谨慎地采取多种措施加以防范，以免受到不必要的损失；对于蛮横粗暴和有攻击倾向的人，则要告诫自己和家人尽量避开他，以免受到不必要的伤害；对于患传染病的人，则要防止不必要的接触，以免受到感染。在这样一个理想型的小型社会中，所有的信息都是个人化的，并不存在群体区分的必要。然而，在一个复杂的陌生人社会，情形就完全不同了。由于社会规模的庞大，个人掌握信息的有限，信息也随之变得异常缺乏。我们不知道谁是有才能的人，谁是讲信用的人，谁是奸诈之徒，谁有暴力倾向，谁又带有传染病。而现代社会的紧迫感又不允许我们用大量的时间去慢慢甄别每一个人，掌握每一个人的信息，很多决定需要在很短的时间内做出。在这样的背景下，群体区分就成了信息甄别和信息传递不可避免的一种方式。通过多重的群体区分，社会给个人贴上了种种的标签，把个人归类于各种不同的群体中。通过学历，证书，外形，谈吐甚至是衣着的区分，社会传递着包括能力，健康，暴力倾向等各种信息。在求职场上，名牌大学的学历就是其能力的一种证明，尽管就某个个人来说，名牌大学的毕业生未必比普通大学毕业生更优秀。同理，温文尔雅的举止和绅士风度将传递一个信息，即这一类人总体是比较安全的，相反，而衣衫不整和粗野的举止意味着

这类人群的危险倾向要大的多。如果我们仔细观察的话，我们可以看到，社会对群体的划分无处不在，无孔不入，也完全无法避免。即使在努斯鲍姆自身的叙述中，我们也同样可以看到她用纳粹和种族主义者来形容某类人群。

其次，如果群体区分和群体评价是不可避免的，那么我们是否可以在群体区分和群体评价的时候避免群体歧视呢？在回答这个问题之前，我们有必要提醒的是，并非所有所谓的“歧视”都是群体歧视，一些歧视其实只是正当的负面评价。对于那些滥杀无辜的孟买恐怖分子，大概没有人会把对他们的谴责和愤怒看作是群体仇恨，对于那些贪污腐败的官员，大概也没有人会认为辱骂他们是群体歧视。只有当群体评价扭曲了现实，转化为不正当地评价时，群体歧视才能称作真正的歧视。

而在现实生活中，正当的负面评价与不正当的负面评价或歧视之间的界限往往非常难以区分。由于上文提到的社会信息贫乏和社会需求之间的矛盾，群体区分必然会使得信息无法正确地评价群体中的个人。而这将使得群体区分面临模糊化的问题，使群体评价同时具有正确评价的功能和带有偏见的部分。经常出现的情况是，由于某个群体中的部分成员或大部分成员的恶劣行为，社会就将这一群体划分为“坏人”，从而冤枉了其中相当一部分“好人”。例如，由于传销在中国所造成的种种恶劣后果，传销人员在大众眼中俨然已经成为了犯罪分子，尽管其中的确有一些正规和正牌的传销人员。

由此可见，信息传递和群体区分所导致的连带责任将使得群体歧视无法根除。我们当然希望既实现社会舆论对于群体的正确评价，又不在这一过程中冤枉一个好人。然而，这毕竟是理想状态。只要整个社会存在对信息的巨大需求，而社会又无法提供足够的信息量，那么群体区分和群体连带就将不可避免，信息扭曲和个人受到不公正的评价也将不可避免。[22]

努斯鲍姆对群体区分和群体歧视的担忧是其引入文学和情感的一个重要理由。然而，这里的分析显示，群体区分似乎是一个社会不可避免的信息传递手段，群体评价也是一个社会实现信息功能的重要方式。只要存在复杂的陌生人社会，这一点就无法改变。我们所能改变的也许只是尽量以更准确地方式去评价某个群体，同时警惕以族群的划分来评价某类群体，警惕僵化的模式化印象操控我们的感受。在这个意义上，努斯鲍姆所提倡的文学和情感想象正可以构成群体区分的一个补充，而不是颠覆。通过对他人生活经验的同情性想象，文学和情感能够让我们能以最大同情的态度去拓展我们的生活边界和经验边界，能够帮助我们去除那些未经反思的歧视和仇恨，尽量做出真正负责任的群体评价，防止那些基于偏见的群体仇恨和群体歧视。

四、诗性正义的可能和限度

通过分析努斯鲍姆对经济学功利主义的批判，以及倾听来自被批判者的声音，我们可以发现，努斯鲍姆的有些批判至少存在一定程度上的错位，这些批判只是表明了经济学在技术上存在问题，而不能表明经济学存在根本性的方向错误。因此，正如努斯鲍姆自己提到的，她所提出的基于文学和情感的诗性正义也许更多是一种有益的补充，并不能成为一种替代经济学的正义标准，一种替代法律经济学的司法规范。

但是，即使我们降低期望，把诗性正义作为经济学的一种补充而不是替代，我们也不禁还是要是问，基于文学与情感的诗性正义凭什么成为一种值得追求的正义标准？文学与情感是否真的能够提供一种无偏私的中立性标准，真的能够给予那些被忽视的盲点以关切，“不让任何一个人受怠慢或被遗漏”？[23]

在回答这些问题之前，让我们先来看看努斯鲍姆提出的诗性正义到底有何特殊之处，诗性正义和其他正义规范有何不同。我们可以发现，就学术渊源来说，努斯鲍姆的诗性正义继承了休谟和亚当·斯密曾经提出的旁观者的正义。这一正义标准依赖于明智的旁观者（judicious spectator）的道德感和正义感，对事物做出中立和审慎的裁判。旁观者的身份保证了明智的旁观者自身不会和当前的事物有利害关系，不会出于自私的考虑而做出偏私的裁判。同时，明智和审慎保证了旁观者对事物进行全面和足够的了解，保证了判断不是敷衍和轻率的。

努斯鲍姆的贡献在于，她将文学和情感注入到了这个明智旁观者的身上，从而极大地丰富了旁观者身份的构建。文学和情感能够带来畅想，能够带来对世界复杂性的关注，文学对于普通大众的兴趣，情感对于那些被遗忘的弱势群体的关注，能够使得读者和旁观者尽量深入和全面地掌握事物的每个方面。在文学和情感的关注之下，旁观者的视角将变得更为公正和明智。正如努斯鲍姆所写的，这样一种文学裁判将“是亲密的和公正的，她的爱没有偏见；她以一种顾全大局的方式去思考，而不是像某些特殊群体或派系拥甭那样去思考；她在‘畅想’中了解每一个公民的内心世界的丰富性和复杂性……”[24]

然而，在将文学和情感引入明智旁观者身份的同时，也显然会引起新的疑虑和问题。首先，尽管努斯鲍姆将文学描绘为关注普通人和弱势群体的典范，描绘为同情地认识被排斥群体和个人的有力途径。但是，文学并不总是具有道德教益的，很多的文学作品不但没有道德教益，甚至“充满了作者显然支持的道德暴行”：例如蔑视穷人、体弱者、老人、残疾人，以及鼓吹暴力，种族主义和法西斯主义。[25] 波斯纳不无讽刺地写道：“甚至狄更

斯也不是安全的；《艰难时世》表达了他对工会的极端憎恶，《雾都孤儿》表达了他的反犹主义；他的大多数小说都有性别歧视。”[26] 可以想象，在这些道德不正确的文学作品的感染下，读者和旁观者被引起的情感可能就不会是努斯鲍姆希望的同情、怜悯以及仁慈。相反，文学有可能蒙蔽了读者的视线，引起读者内心野蛮和仇恨的情感。

其次，即使是同情、怜悯和仁慈的情感，也同样可能引起其他问题。努斯鲍姆对经济学功利主义的一个重要批判是，经济学功利主义往往忽视那些弱者的需求，往往为僵化的数字思维所束缚，而同情的情感则有助于提醒我们，让我们去关注这些被遗忘者的生活。但是，同情的情感在道德层面上虽然总是值得追求的，但在不少时候，同情也会带来负面的效果，特别是在制度层面和公共政策层面起到负面作用。对于这一现象，最著名的讽刺莫过于《西游记》中的唐僧，“很傻很天真”的唐僧总是非常容易施舍同情，而往往看到不到真实世界其实“很黄很暴力”。在现实社会中，这一现象也并不少见，人们常常因为某一现象而责怪某种制度，企图改变某种制度，但却因此而带来更加糟糕的后果。或者，人们因为同情某些人而设立某种制度，但结果却很可能是因此损害了其他，甚至是更弱势群体的利益。[27]从高尚的同情到妇人之仁的同情，有时候仅仅是一步之遥。

努斯鲍姆显然没有回避这些质疑和批判，事实上，在《诗性正义》中，努斯鲍姆就已经对这些问题进行了部分回答。就部分文学的道德污点以及由此引起的野蛮情感来说，努斯鲍姆显然并不否认，她注意到，许多畅销作品正是“借助粗野的情绪，以及通过唤起可能包含对他人非人化的（dehumanization）幻想来吸引读者”。[28] 但是，努斯鲍姆同时认为，读者的阅读并不是一种单向度的被动接受的过程，而是一种在阅读中反思，在自身伦理立场和小说视野不断交叉验证的过程。通过这样一个过程，我们就可以“筛选我们关于一部文学作品的直觉”，“极大地改变我们作为读者能够拥有的情感经验”。[29]

对于后一种批判，认为情感有可能引起廉价的同情，而不是全局性的、制度性地看待问题，努斯鲍姆也在一定程度上承认了这种可能：“在有些情形中，如果我们被这样一种价值无限的模糊观念所操纵……‘冷酷’的经济学工具可能会带给我们更准确的指引。” 但是，努斯鲍姆同时补充道，这并不是说“计算本身比情感本身更值得信赖”，而是“和当下某种程度的分离——对有些人来说，计算可能有助于形成这种分离——有时能够使我们更好地筛选我们的信念和直觉，从而使我们得到一种更精确的感受，感受我们情感到底是什么以及在情感中到底什么最值得信赖。” [30] 努斯鲍姆似乎认为，通过更加审慎和明智的情感，剔除那些情绪化的冲动莽撞的情感，情感本身仍然可以比经济学更加值得信赖，仍然更加具有中立裁判者的资质。相比之下，努斯鲍姆对于经济学贫乏的想象力和僵

化的数字思维颇为忧虑，认为它们会遮蔽了人们真正的需求和对人们丰富性的关注，尤其会忽略对那些弱者同情的关注。

努斯鲍姆的论辩显然在一定程度上捍卫了自己诗性正义的正当性和可行性，然而，这些论辩在捍卫论点的同时也同样留下了理论上的疑点。既然文学和情感也并不一定是安全的，那么如何区别正确的文学和情感呢？如果说我们还可以通过政治正确和伦理道德来筛选文学，那么我们通过什么方式来区分真正的同情和幼稚的妇人之仁呢？这些问题都等待着进一步的回答，只有对这些问题进行了足够充分的回答，也许诗性正义才能真正显示她的力量，才能真正证明她是一种经得起检验的正义，一种全面而非短视和偏颇的正义。

五、结语

行文至此，本文的结论或许会让人有些失望。通过本文的分析和论辩，通过倾听抗辩双方的观点和论述，我们发现，努斯鲍姆对经济学功利主义的批判也许略显单薄。她提出的两个批判论，经济学的行为主义视角导致了“物化”，以及非个性化地对待个人将导致群体分化和群体歧视，也许存在较大错位的可能。因此，要使得诗性正义成为正义和司法规范的有力竞争者，还仍然需要对这种正义标准做出更多的理论上的建构和完善。

这种建构和完善是极其有意义的。因为我们通过分析已经看到，尽管诗性正义存在种种问题，但她已然显现了她的力量：基于情感的诗性正义能够给我们带来道德上的感召，让我们能够以更加同情的姿态去关注那些弱者；而文学性的视角则拓展了我们的经验边界，使得我们能够以更全面和更人性化的态度去对待人和人性。在道德和信息的层面，诗性正义都提供了弥足珍贵的视角和帮助，促使我们去寻求一种更加值得追求的、更加容易适用的正义标准。[31]

同时，值得一提的是，我们或许可以《诗性正义》中找到更多的启发和灵感，挖掘文学和情感更多的功能，而不仅仅将其看作一种建构正义标准的工具。近年以来，如何在一个政治共同体中促进公共领域的沟通，避免个人私利和派系政治妨碍公共利益的实现，成为了许多学术领域关注的焦点。[32] 然而，除了规范性的论证之外，很多经验性的研究却表明，原本设计用来促进商议民主和派系沟通的方案不仅没有实现方案设计的初衷，反而现实中陷入更为分裂的境地。[33] 这不禁提示我们，努斯鲍姆对文学和情感的分析或许可以帮助我们从另一个角度思考，对于促进人与人之间的沟通，群体与群体之间的沟通，文学和情感可以发挥什么样的作用。文学与情感能够使我们最大限度地感受和认同他人的生

活，帮助我们最大限度地开放自身。这样一种有力的公共生活的媒介，是否有可能成为真正促进商议民主，促进人们相互理解和宽容的有力工具呢？

问题的答案仍然需要人们去思考、去回答。然而，问题和思路的提出本身就是一种方向、一种探索和一种诗性正义带给我们的最大启发：在一个冰冷和思维定势的世界里，我们仍然可以拥有畅想，可以挑战贫乏的想象力，可以拥有无限的可能。

* 原文刊载于《北京大学研究生学志》2009 年第 1 期

[1] 杨伯峻：《论语译注·卫灵公》，中华书局 1980 年版，第 176 页。

[2]《马太福音》第 7 章 12 节。

[3] 我在这里强调了“政治社会”这一前提条件，因为只有政治社会或政治共同体中，只有存在共同利益的时候，正义才有实现的可能和意义。换句话说，正义并不存在于自然社会，正义是人为的美德。参见休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆 1980 年版，第 517－524 页。霍布斯也强调了类似的观点，在自然状态下，“是和非以及公正与不公正的观念……都不存在”，霍布斯：《利维坦》，黎思复译，商务印书馆 1985 年版，第 96 页。

[4] 例如，Herbert Wechsler, “Toward Neutral Principles of Constitutional Law,” Harvard Law Review 73(1959).

[5] 司法受到个人偏好的影响恰巧是法律现实主义的观点，而司法的背后受到政治的操控则是批判法学的观点，分别参见 Joseph C.Hutheson, Jr., “The Judgement Intuitive: The Functional of the ‘Hunch’ in Judicial Decision,” 14 Cornell Law Quarterly 174(1929); David Kairys, “Introduction”, in The Politics of Law: a Progressive Critique,3rd ed., David Kairys, New York: Basic Books,1998,pp.1-22

[6] 追求效率最大化是古典功利主义以及一部分法律经济学学者追求的目标，例如哈佛大学的 Shavell 教授， 参见 Steven Shavell, Foundations of Economic Analysis of Law , Cambridge: Harvard University Press, 2004, p4.而以芝加哥学派为代表的法律经济学则强调以财富作为衡量标准，他们认为，效率比财富更难衡量，同时，“财富最大化是一种注重产出和强调社会合作的伦理”，而功利主义“是一种享乐主义的，不注重社

会生活的伦理”，理查德德·波斯纳：《法理学问题》，苏力译，中国政法大学出版社 2002 年版，第 488－489 页。

[7] 例如，芝加哥大学法学院教授米尔斯教授（Tracy Meares）认为，个人理性主义的假设扭曲地假设了个人遵循法律是由于个人的成本－收益计算，因此错误地得出了这样的结论：当对个人惩罚的威胁越高时，将越能有效地阻碍社会犯罪。参见 Tracey L. Meares, Norms, “Legitimacy and Law Enforcement”, 79 Or. L. Rev. 391 (2000),p.398. 社会心理学家泰勒认为，个人对法律自愿遵循是因为个人相信法律是“公正”的，或者是因为他们相信权力机构有权利去执行法律。泰勒将前者看做是基于道德(morality-based)遵循法律，将后者看做是基于合法性(legitimacy-based)遵循法律。并且通过实验进一步表明，基于道德遵循法律比基于权威遵循法律会更有力量。参见 Tom R. Tyler, Why People Obey the Law, New Haven, CT: Yale University Press,1990, pp.57-64。

[8] 例如，德沃金认为，“断言社会财富是社会价值的组成部分是极其荒谬的……由于社会财富自身的原因而赋予法官最大化社会财富的动力是荒谬的”，Ronald R. Dworkin, A Matter of Principle, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, p.264.

[9] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995,p.21.

[10] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995,pp.26-27

[11] Utilitarianism and beyond, Amartya Sen and Bernard Williams, eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1982, preface.

[12] 狄更斯：《艰难时世》，全增嘏、胡文淑译，上海译文出版社 2008 年版，第 5 页。

[13] 狄更斯：《艰难时世》，全增嘏、胡文淑译，上海译文出版社 2008 年版，第 228 页。

[14] 早在马克思对私有财产和商品经济的批判中，就已经对这种物化或理性化表达了深深的忧虑。马克思认为，“生产不仅仅把人当作商品、当作商品人、当作具有商品的规定的人生产出来；它依照这个规定把人当作既在精神上又在肉体上非人化的存在物生产出来。”马克思，《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 2000 年版，第 66 页。

[15] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995,p.39.

[16] 通过“人化”来提高和促进人们的道德能力，这的确是一部分文学作品的功能之一。中国古代许多的诗词就正是通过咏物来抒发情怀和感染读者的，例如梅兰竹菊的经典意象就寄托了一代又一代士人的高尚气节，也打动了一代又一代的读者。

[17] 对于心智的讨论，参见理查德德·波斯纳：《法理学问题》，苏力译，中国政法大学出版社 2002 年版，第 206－209 页，引文见 209 页。

[18] 理查德德·波斯纳：《法理学问题》，苏力译，中国政法大学出版社 2002 年版，第 211 页.

[19] 这两篇文献分别是 Robert Frank, Thomas Gilovich, and Dennis Regan, “Does Studying Economics Inhibit Cooperation?” Journal of Economic Perspectives(Spring 1993), 以及“How do you Mean, Fair?” Economics Focus column in the Economist, May29, 1993.

[20] 惠特曼：《草叶集》，李野光译，北京燕山出版社 2005 年版，第 11 页。

[21] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995,p.92.

[22] 值得一提的是，这种群体区分可能会促进群体内部的反思和改善，因为这种群体区分的舆论必然会使得群体内部有些“好人”被冤枉了，从而促成他改善群体和群体形象。当然，另一种可能是导致群体和社会，群体与其他群体之间的高度不信任和冲突对立。

[23] 惠特曼：《草叶集》，李野光译，北京燕山出版社 2005 年版，第 38 页。

[24] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995,p.120.

[25] 理查德德·波斯纳：《法律与文学》，李国庆译，中国政法大学出版社 2002 年版，第 413－414 页。

[26] 理查德德·波斯纳：《法律与文学》，李国庆译，中国政法大学出版社 2002 年版，第 432 页，注 55。

[27] 例如，2008 年颁布的新劳动合同法，在保护了劳动者利益的同时，也同时对众多寻找工作的失业者产生了极大的压力。但篇幅主题所限，这里并不从整体上评价新劳动合同法的利弊。

[28] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995, p. 10.

[29] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995, p. 76.

[30] Martha C. Nussbaum, Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press, 1995, p. 69.

[31] 例如，近几年来，努斯鲍姆发展起了一种以能力为核心的正义理论，这一理论显然与诗性正义有着密切的传承关系，参见 Martha C. Nussbaum, Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership , Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2006.

[32] 最典型的例子包括哈贝马斯的交往行为理论和商议民主的理论，分别参见尤尔根·哈贝马斯：《交往行为理论》第一卷，曹卫东译，上海人民出版社 2004 年版；John Elster ed., Deliberative Democracy, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[33] 参见 Cass R. Sunstein, “Deliberative Trouble? Why Groups Go to Extremes”, 110 Yale L.J. 71, 2000.

（原文刊载于《北京大学研究生学志》）

【原文链接】 【回到目录】

荐书：《诗性正义：文学想象与公共生活》



作者：玛莎•努斯鲍姆

出版社：北京大学出版社

副标题：文学想象与公共生活

译者：丁晓东

出版年：2009

页数：216

定价：25.00 元

装帧：平装 32 开

丛书：社会思想译丛

ISBN：9787301154281

努斯鲍姆教授在本书中论证了小说等文学作品通过使人们对于异于自己的他者生活的体味与同情，扩展勒那种有助于公共生活决策的想象力。本书传达的核心观念是，对于适当的公共话语和一个民主社会来说，文学想象是一个不可或缺的有机组成部分。作者特别强调了文学与人文教育对于公共生活和国家的重要性。

【原文链接】　　【回到目录】

于困困：2010 年度盘点非虚构写作

于困困：《纽约时报》中文网文化版主编

“

‘非虚构写作’也像个被寄予了过分厚望的孩童，它蹒跚学步，要对抗‘不信’，对抗谎言，对抗想象力根本跟不上趟的光怪陆离，对抗犬儒主义者 …… 它真的能在这里成长为一个智勇双全刚强多情的青年吗？

”

“非虚构写作”在中国，像个被寄予了过分厚望的孩童，它蹒跚学步，就要对抗“不信”，对抗谎言，对抗想象力根本跟不上趟的光怪陆离，对抗犬儒主义者……

慕容雪村没去悉尼，去了江西上饶

慕容雪村打入传销团伙内部之前，正准备去悉尼当访问学者。

他已经走过中国当代“民间作家”所能经历的一切：1990 年代赶上网络文学热潮，出版《成都，今夜请将我遗忘》，晋升为畅销书作家；后出版更严肃的《原谅我红尘颠倒》，《多数人死于贪婪》等作品。他越严肃，读者就越不喜欢他，同行就越尊重他。中国作家协会向他伸出手，他选择留在民间。当他开始用文字谋生的时候，绝不是两手空空的穷光蛋——职业经理人生涯让他积累了财富，他的书总计也卖掉了百万册。他还具有中国作家稀有的天赋——入世感：照相机般的记忆力；聪明的头脑；华丽的文风，人们通常用“绚丽夺目”这个词形容那种阅读体验；能够承受艰苦劳动的耐力；洞察生活的虚假，多愁善感和荒谬的眼睛；他具备讽刺才能，又有真实的喜剧感和丰富的同情心，有时候，能感觉到他喜爱自己所讽刺的对象。他的样子也很适合当一个以文字做武器的“便衣侦探”：他的长相太普通了，叫人过目即忘，因此他隐入人群，就可以变成他笔下的任何人——公司老板，律师，骗子，或者传销团伙成员。

一个月以后，慕容雪村没去悉尼，去了江西上饶，加入一个传销团伙，还写了封遗书给弟弟：

“志安：如果你收到这封信，我大概已经死了。如果遗体找不到，不必费心去找。如果找到，一火烧化，挖坑埋掉即可，身后事务必从简，不起墓，不造坟，不立碑，不搞任何形式的悼念活动。如果有人联系你要写我的生平，不要答应他，也不要接受记者采访，我的死不是大事，不必惊动世人……”

在传销团伙混了两个月后，慕容雪村写下非虚构作品《中国，少了一味药》，遗书收录在第一章。听说的人无不感慨其勇气，这种感慨出于赞扬：有参与精神与实证意识的中国专职作家实在太稀少了；这感慨又是一种错位的赞扬：评判作家的是他的智力产品，而非生产的过程。

“一个月后，我向警方报案端掉了这个传销团伙，很多人都说我勇敢，还有许多过奖之辞：为民除害，冒死潜伏什么的。我听了很不好意思，其实我的动机没有那么高尚，只是好奇心发作，想看看一天三五毛能吃些什么。”慕容雪村说。

再见到慕容雪村是在作协大楼。位于北京二环边的一个深宅大院，进门玄关处有浮雕“八荣八耻”，楼内的大理石装饰寓意着作协稳固的，不可动摇的地位。这是慕容雪村第一次到作协，参加的是中等规模的会议，在 5 楼。据说 10 楼有一间更加宏伟的会议室，座位排次的变动隐喻着作家命运起伏，甚至引申出一门学问“10 楼会议学”。

2010 年 10 月，《人民文学》发起了“人民大地·行动者”计划，向全国公开征集 12 个非虚构写作项目，提供各 1 万元资助经费，支持非虚构作品。研讨会做为启动仪式的一部分，与会作家围坐，宣读早有准备的讲稿。其中语录有:非虚构是解释世界，虚构是描述世界。非虚构盛行来自想象力的绝望，你虚构得过现实吗，你虚构得过网络吗?非虚构就一定是真的吗，司马迁当年就特疑惑。非虚构在于情感的真实，在于作家个性。报告文学不如非虚构写作好听，干吗动不动就报告呢？

《人民文学》主编、非虚构写作项目的发起人李敬泽，是这项行动的旗手，对于为什么此时提“非虚构写作”，他有如下观点：

“非虚构写作在中国我们不知道应该怎么做，似乎很多作者也不知道，那也不要紧，先做起来，树一杆杏黄旗，招降纳叛，做着做着就知道是怎么回事了。”

“自进入新世纪以来，文学在社会生活中就出于纠结的位置。文学像个幽灵，似乎不在了，好像在房间里看不到它，可又常常为看不到它而恼火，纠结着各种各样复杂的社会情绪。如果文学商业化，人们会说文学失去了坚守；如果不对商业化做出应对，那文学就在浪潮中退却了。左右不是，动辄得咎，没有人对文学感到满意。对文学，充满了傲慢与偏见。”

“读者也出了问题。新时代的读者，是最难对付的读者，见多识广，老于世故，无所信。对世界的预设是从‘不信’开始的。面对一帮‘不信’的读者，要了命。”

“中国文学的非虚构精神，可以追溯到夏衍的《包身工》，到 1980 年代报告文学的大规模复兴。报告文学在发育不充分社会中，承担着过大的功能和职责——几乎是焦点访谈，《南方周末》，是舆论发表平台。报告文学作者背靠公认的强大的真理，指点江山。而在‘不信’的时代，一个人摆出真理在握的样子，一个拥有巨大真理权的人批发真实，怎么会获得读者的欢迎？”

“同时，我们处于国泰民安的时代，中国现代以来从没有过长达 30 年的和平，稳定，繁荣，作家成为专业化分工下的一份职业，作家的行动力减低，与世界建立积极联系的能力缺乏，很多作家靠二手材料写作。我们常常明显感觉到作者缺乏探求、辨析、确证和表达真实的足够的志向、诚意和能力。希望通过非虚构推动大家重新思考和建立自我与生活、与现实、与时代的恰当关系。”

“因此，倡导非虚构写作，是一种争夺的姿态，争夺什么？争夺对真实的发布权，发表权！”

慕容雪村的《中国,少了一味药》，梁泓的《中国在梁庄》，潇相风的《词典：南方工业生活》分别发表在《人民文学》的非虚构栏目中，作为项目启动的先锋。三个作家也在座。与其他相比，慕容雪村没准备讲稿，他讲得不够宏大，显得不太会说话；而听到关于写作探讨的希望，也落空。这是个领导箴言录式的研讨会，有着领导的典型特征——先提目标，怎么实现，暂且不论。

年底，梁鸿的非虚构作品《中国在梁庄》由江苏人民出版社出版，入选“新浪的年度好书榜”。这本书被称赞为：“作者作者多年深入农村，用自己的脚步丈量家乡的每一寸土地，用自己的眼睛记录下那些惊人的故事。通过此书，村庄的过去与现在、村庄所经历的欢乐与痛苦、村庄所承受的悲伤，都将慢慢地浮出历史的地表，我们会由此看到一个真实的中国。”慕容雪村的《中国，少了一味药》有不同的际遇——与对他行为的过分赞誉相

对，这部非虚构作品面临着更严厉的审查。拖延良久，在 2010 年年末总算出版。慕容雪村在北京后海边邀了几位朋友，算做小型新书发布会，面对结冰的湖面，他朗读了被删节的段落：

“原来谎言真有无穷的魔力，只要坚持说谎，天天讲、月月讲、年年讲，再坚强的人也会动摇，再荒谬的事也会变成真理，不仅能骗倒别人，连自己都会信以为真……”

“新新闻”主义

出生于美国喧嚣的 1930 年代，一直游荡在文学界边缘，当过报社记者和杂志社讽刺小说作家，在他真的写出一部小说之前，他已经是一位拥有大量读者的名人了。他是个有才能的表演者，一个自己作品的解释人，穿着标志性的白西服，看上去有点像花花公子，这套西服跟他的嘲讽智慧同样闪烁着光芒。他常常受到攻击，却从不显露自己的创伤，而对别人的轻慢和妒忌，倒是很敏感，并且，他并不总是相信自己会流芳百世。

他是美国“新新闻”主义的代表人物汤姆.沃尔夫。“新新闻”一词并非由他第一个提出，据说出现于 1887 年，英国学者马休.阿诺德在一篇文章中斥责小报对英国文化的损害，而“新新闻”则能干，新颖，灵活，敏锐，富于同情心且无所不容，它唯一的缺点是华而不实。随后在这篇文章中，学者又用同样的辞汇形容了“民主”。汤姆.沃尔夫 1972 年在《纽约》杂志上重新阐释了“新新闻”，它对应的是旧新闻——以快速和传递信息为目的的新闻报道，同时属于“非虚构写作”的变称。

汤姆.沃尔夫在为“新新闻”选集所写的序里，列出四项“新新闻”借用小说的技法：（一）事件始末通过情节而非概要说明来呈现；（二）以对话代替叙述；（三）通过事件中人物的视角，而非旁观者视角来陈述事件；（四）和写实小说一样结合诸如人物外貌，服饰，私人财物，肢体语言等细节描写，点明人物的社会阶层，个性，地位和社会环境。

汤姆.沃尔夫的浮夸风格一开始就获得了恶作剧般的成功。他的成名作，发表于美国版《Esquire》的“桔片样的糖果色流线型娃娃”，是一篇长达 49 页的意识流备忘录；另一篇关于纽约格林威治村女子监狱的报道，开头使用了 40 个“啊——”，描摹女子监狱的女囚朝着窗外大吼调戏过路小伙子的场景。“新新闻”运动的参与人还包括诺曼.梅勒，盖.特立斯，亨特.汤普森等，受其影响，1968 年杜鲁门.卡波特创作了了日后被奉“非虚构写作”典范的《冷血》。由于他们中大部分都精于表现，擅长塑造自我形像，又以争吵和互相攻着称，他们的主张往往和他们肥皂剧一般的丑闻纠缠在一起。

诺曼.梅勒在 1965 年提出一个观点：美国一直没有产生像托尔斯泰或者司汤达那样的伟大作家，因为在经历了“英雄的失败”之后，美国作家为自己创造了个“独立的和平环境”，满足于玩弄文字比喻，并把解释美国社会的任务留给了新闻记者。相形之下，汤姆.沃尔夫的努力弥足珍贵，虽然诺曼.梅勒并不瞧得上他的技术。

年，诺曼.梅勒创作了以美国五角大楼下的反越战游行示威为主题的《夜幕下的大军》，获得当年普利策奖非虚构类奖。他在结尾写：“我们的国家,昔日她美貌无双,如今她长满天花.她怀着身孕---无人知道她是否偷了汉子.她身陷地牢,四周是无形的墙.现在可怕的分娩期到了,她开始痉挛,这痉挛会持续多久,知道的医生还没出生.她会产出什么？世界上最可怕的极权政权？还是一个属于新世界的婴儿，一个智勇双全刚强多情的孩子？”

非虚构写作兴盛时期的美国，是个现实比虚构更离奇的时代。震撼一个接一个发起冲击，一个危机还没有消逝，另一个危机已成为报上头条。民权运动不断加强；有节制但绝不妥协的黑人穆斯林运动以及他们的领袖马尔科姆被杀；人们不得不认识到社会富裕与日益严重的普遍贫困化确实共存；肯尼迪在稀奇古怪的混乱情况下遇刺；牵连进越南战争中的所有发展都超出人们的想象，步调神速，以 5 年为一代的历史分期法已经显得太粗疏了。这样产生了个后果——人们强烈想知道，这到底他妈的是怎么一回事？人们一边寻求解答，一边对于讲事实，有资料，可靠的，带分析性的东西产生兴趣。这成为非虚构写作的沃土。

并非所有人都对这种文体持乐观态度。评论家兰德尔.贾雷尔在《超级市场的伤心人》里说：“我们这个时代是个文章充斥的时代，我们在铺子里买文章，看杂志里的文章，在文章的缝隙里，在专栏、访问记、图片文章、记录性文字，在缩小为标题或者扩展为非小说畅销书的事实里，在真人真事的夹缝里求生存。”

“特稿组”与非虚构写作

“我让我的门前停满鸟。”

1994 年，沈阳的一家报纸上就出现了中国式的“非虚构写作”，在媒体领域，别名叫“特稿”。“我让我的门前停满鸟”，说的是辽宁足球队一守门员技艺高超，方圆几里不仅球近不了身，门前还停满了鸟。特稿作者是个诗人，所有人都知道，这话不是守门员说的，是诗人说的。在那个年头，“非虚构写作”允许一定的虚构。

1990 年代中期，中国媒体真正从官办转向市场化经营，充满了“做中国的《时代周刊》”，“做中国的《金融时报》”，“做中国的《经济学人》”这类豪言壮语，写中国的非虚构写作，也是时髦之一。

1960 年代，美国那帮搞“新新闻”的坏小子，坦率承认了虚荣之心——文学是“成名锦标赛”中值得信赖的武器，连华尔街的投机分子也爱文学，虽然他们决定买一本小说的原因是：看看封底的作者照片，是否比自己体面，比自己年轻，看上去比自己还要胜券在握。而且命运不是偏爱年轻而大胆的男子吗？老一代作家有的死了，比如菲茨杰拉德；有的正走下坡路，比如开始给杂志写游记的海明威。正逢杂志的黄金时期，报纸被电视冲击得喘不过气，擅长自我塑造的杂志主编跟作者一样多，他们交相呼应，全成了明星。中国年轻的媒体人向外一望，正好看见汤姆.沃尔夫，诺曼.梅勒，亨特.汤普森，杜鲁门.卡波特这些星光熠熠的名字。这也是中国媒体的新时代，我们来啦，让那些老帮菜见鬼去吧。

李海鹏眼见着中国媒体在“非虚构写作”试验中的稚嫩，荒唐，和富于勇气的冒险精神，2002 年，他加入《南方周末》，2003 年进入“特稿组”。早期的特稿以模仿美国为主，《普利策奖特稿卷》几乎达到人手一册。李海鹏说，其中部分只称得上“特写”——对某一新闻事件的场景还原；而非真正的“特稿”——兼具新闻性与文学性，既有故事也有意义。

2005 年左右，《南方周末》“特稿组”开始产量稳定，摆脱模仿期，主要指题材上——《小镇猪事》，央行的一次调息，蝴蝶效应到了农民的炕头上，猪肉涨价，为保证猪仔不被偷，不夭折，农民要与猪仔相拥而眠；《系统》，由网络游戏《征途》中玩家们遭遇到一个“系统”，隐喻了另一个无处不在的“系统”，“‘如果没有我的允许，这个国家的一片叶子也不能动。’这是智利前独裁者皮诺切特的声音，悄然回响在这个虚拟世界之中。”中国成为非虚构写作的沃土，它的发源地美国已经望尘莫及。那个现实比虚构更离奇的时代又重现了。震撼一个接一个发起冲击，一个危机还没有消逝，另一个危机已成为报上头条

好像一个悖论。非虚构写作小切口，大议题的特点更易容纳复杂，棘手的题材，而且它曲径深幽，晦涩难懂，像它的美国前辈实践者那样，“不好好说话”，更容易获得发表机会。可面对重大的题目，在获取信息时往往碰壁。

“牢骚没有意义，把非虚构写作的困难归到环境是不公平的。很多时候给你留了缝隙，只是你做得不够好。”李海鹏说：“这事就像一个笑话：大明和小明在森林里遇到了熊，大明撒腿就跑，小明喊：你跑什么，你跑得过熊吗？大明回头：跑得过你就行。”

李海鹏这个散仙般的人物，已经回家写小说了。他是否像汤姆.沃尔夫似的，将在媒体上写“非虚构”，当作成为小说家路途中的“汽车旅馆”？还真不是，小说是他自始至终坚信要做的事，为了生计，他写了特稿，这跟他去卖北冰洋汽水是一样的；他也不是个自感铁肩担道义的人才，他只是看不得丑陋，重申常识罢了。

《南方周末》的“特稿组”锐意进取时，《读库》以一种宁静的姿态坚持另一种“非虚构写作”。

2005 年，前图书策划人、媒体人老六什么不干，编辑了创刊号《读库 0600》。它的宗旨是“非虚构，非学术，非专栏”，文风倡导“洁克理”，简洁，克制，理性，那些文章很长，有一定的文学性，又呈现相对静态的特点——台湾现代民歌运动三十年，黄永松《汉声》编辑生涯，《浮生旧梦说隋唐》……具有同仁杂志文艺小众的气质。

《读库》五年，证明在中国，就是小众，那也人够多的。每期《读库》发行量约 3 万册，在城市文艺爱好者群体内蛮有影响力。老六说：“这个时代低于一般人智商的人很多，被他们蛊惑的人也很多。但是另外一些人，那些有承诺的人还在，我们很高兴找到他们，跟这些人站在一起。”《读库》也更加拓展，不限于文艺，关注更广阔的题材。

老六对媒体有很深的厌弃——厌弃它粗劣，快速，缺乏技术规范，还张牙舞爪。也许是巧合，2010 年最后几期《读库》，作者中没有一位媒体从业者。老六如同在搜罗民间观察家与民间历史书写者，那些收集抗战时期民谣的人，那些沉迷于壁画研究的人，亲自书写。最后他们与《读库》互相寻找。老六给作者规定的操作周期是“采访三个月，写作三个月”，这就是种说法，指得是一种达到精致与严谨的成本。与媒体的特稿不同，老六所坚持的非虚构记录“常态”：“在中国，仅仅常态都是宝藏，都没有被充分发掘。”当然，他怀着诚心诚意的骄傲，认为成本不同，其他的与《读库》不可同日而语。《读库》也并无高深的使命，如果非说要对抗什么，对抗粗糙与浮躁。

或许，非虚构写作仅仅是一个作家的内心冲动。

武汉人邹波刚刚从家乡归来，带着满腔惶恐——他以为已经摆脱的“外省思想”，竟然还潜伏在身上。那是一种“居一室而知天下”的桀骜；固守于封闭环境中，相信靠直觉，常识，和神秘的玄学，就能探知世界。

毕业于中文系的邹波没有去谋份文职，而是当了警察，每天回家后趴地板上，才能让自己活过来。后来他又总在“模糊界限”——在报纸上班，一边做翻译一边负责采写；中国杂志的萌芽期，又是既会作版又能写稿的过渡型人才；他也投身于实验性的媒体非虚构写作，2010 年出版合集《现实即弯路》；现在他开始了介于思想游记和调查性报道之间的写作。他的每一次界限突破，都是为了卸掉懦弱。

“武汉人天生似乎就具有完美的常识，可以不靠任何知识准备，就能评判一个抽象的事物，天，也正是我的性格的一部分。当然，这也让我想起，我在云南，云南人自诩的那种天生的哲学头脑，云南诗人轻易祭出那些省内的高山大河，思想却像盆景，也许是同一回事。”在《外省思想》里他写。这玩意儿可能更普遍，普遍到中国的文人传统——缺乏实证精神，不追求确凿，更缺少社会学素养。

邹波希望借非虚构写作，达到上述的反面，避免成个“犬儒主义者”。这个词被说得那么滥，它到底是什么意思？“我所认为的犬儒有两种：一种对世界缺乏介入感；另一种，迅速投身世界，把自己变成个操盘手，回头再骂第一种人，”邹波说。他只是希望自己有一些介入感，又保持着一些东西。而文学，文学也从来不该懦弱，“文学也有它的教堂，国家和军队。”

2010 年冬至的时候，有两个挺热的新闻，它们都来自网络。一条是美国脱口秀主持人 Larry King 的节目停播，它是被网络干掉的。以前电视冲击了报纸，也波及杂志，现在它们都干不过网络，传统媒体作为食物链的最末端，被唱衰的命运不可避免。美国出现了一种声音：网络时代，意见领袖盛行于网络，当没有大新闻发生时，传统的非虚构写作已经不灵了，人们不再有耐心花大把时间弄明白事情的前因后果。

另一条——还有谁不在谈论《让子弹飞》吗？变着花样的影评层出不穷，其中一个说：电影高密度胡说八道的台词，正是“非虚构写作”在电影界的试验，是一次成功蒙混过关的典范。

2010 年，“非虚构写作”在中国，如同和平纽带，让几个圈子的人，即便他们曾经所知不多，甚至心存偏见，暂时在技术上达成和解。“非虚构写作”也像个被寄予了过分厚望的孩童，它蹒跚学步，要对抗“不信”，对抗谎言，对抗想象力根本跟不上趟的光怪陆离，对抗犬儒主义者？它真的能在这里成长为一个智勇双全刚强多情的青年吗？

【原文链接】 【回到目录】

┣说┫

徐贲：公共生活和“说故事”：文学的阿伦特（节选）



徐贲：美国加州圣玛利学院英文系教授

“

接受事情的真实，也就是接受这个基本事实。当不准对历史事件说故事的时候（如文革），压迫和谎言也就开始了，真实必然成为牺牲品。

”

二.“说故事”和“行动”

悲剧对阿伦特思考政治自由有双重意义,第一,悲剧包含许多思考现代政治自由可以运用的文学主题,如《奥狄普斯在科洛诺斯》中的“公共行为”、“参与”和“权威”。第二,悲剧叙事(阿伦特所说的“说故事”)本身就是一种对政治自由的提示。把“说故事”当作是对政治自由的指示,用“说故事”的特征来认识和理解政治自由的特征,这是阿伦特对悲剧和文学叙述的特殊见解。

有两种看待“故事”的方式,一种是把故事当作一种外部界限,它限制了人行动的自由,使它必须在一定的限度中发生。另一种是把故事看成一种内在过程,人的行为一定会有不理想,不能预期的后果,就在人用故事把这个说出来的时候,他也就能坦然面对这种后果。说故事就是一个学习坦然面对的过程。[注 17]阿伦特所说的“说故事”指的是第二个意思。阿伦特常用“reconcile”(妥协)一词表述“坦然面对”,它不是指被动的接受或妥协,而是指以理解来接受事物的真实性。说故事的道理和政治自由的道理是一样的。政治自由不是指人际关系为人的各自行为设界(第一种意义上的“说故事”),而是指人际关系让不同的人有了

“妥协”的机会。妥协也就是相互了解,相互取得一致和和谐,成为亚里斯多德所说的那种意见不合,但却能相互尊重的朋友。政治自由不是人与人关系的相互限制,更不是我有政治自由,你就不能有政治自由。政治自由是坦然面对人与人多元存在的方式。人只有通过政治自由,才能接受人多元存在的真实性,也才能有所行动。

在阿伦特的政治哲学思考中,人的“行动”是指自由行动。阿伦特的《人的条件》原先就是准备以“行动的生活”(积极生活)为题的。阿伦特对“积极生活”的三种活动作了区分:劳动、工作和行动。这三种活动各自代表人的三种存在方式,作为劳动的动物(Animal Laboraus),作为工具制造者(Homo Faber)和作为行动者(Actor)。行动的根本意义在于,行动最能体现人之为人的存在方式,唯有通过行动,一个人才有可能在公共生活中显示“我是谁”。行动是在多元的人的世界中发生的,行动总是“处在一个已经存在的人际网络之中,包含着无数相互冲突的意志和意向。”[注 18]行动往往并不按照人原先的意向发展。希望会落空,后果会有不测,这就是行动的重负,也是人生的重负。

阿伦特称赞“人的行动能力”,因为这是“一种重新开始的能力,”尽管由它开启“重新开始的过程,它的结果仍然不确定,不可预测。”[注 19]个人进入公共生活,他的言论和行为造就他在公共空间中的“我是谁。”这种自我设计必然担有人生的重负,那就是,总会有偶然和不可预测的因素影响每个“新来者的人生故事。”[注 20]革命同样也是一个充满偶然发展和不可预测结果的故事。革命也有一种人的重负,它的意义也只能随着它的“情节”发展而浮现出来的,“革命一旦启动了,……故事的新意和情节的内在意义也就显示在行动者和观众的面前。革命的情节无疑是自由的显现。”[注 21]

阿伦特强调,参与公共事务是一种背有重负的行动,“说故事”让人变得能够接受这一重负,因为“说故事……使人能够按事情的真实摸样去接受事情。”[注 22]一旦你把事情用故事叙述出来,不管你觉得它是好是坏,你都已经确定了这样一个事实,那就是,这个事情是已经真实地发生了,你必须面对它,你不能回避它,假装它没有发生。接受事情的真实,也就是接受这个基本事实。当不准对历史事件说故事的时候(如文革),压迫和谎言也就开始了,真实必然成为牺牲品。

正是着眼于“说故事”“道出真实”的政治作用,阿伦特写道,“叙述事实真实者也一定是说故事者。在这个意义上,他是促使‘接受真实’的人。黑格尔把‘接受真实’……理解为哲学思想的最终目标……(诗人是说故事者),我们可以和亚里斯多德一起,在诗人的政治作用中看到一种净化,它清除一切阻碍我们行动的杂情。说故事者(历史学家和小说家)的政治作用就是教我们如何按事情真实的样子去接受事情。”[注 23]

阿伦特认为,雅典的公共生活很能说明个人行动的重负。柏拉图曾试想用哲学理性去消除多元公民参与城邦事务的重负,阿伦特不赞成这样的做法。她认为,雅典公民没有因公共事务的重负而放弃行动,他们勇于接受政治自由和它的真实的重负。他们接受真实重负的方式之一就是用“悲剧”的形式来说故事。由于同样的理由，阿伦特对非戏剧形式的“说故事”也很感兴趣。这种“说故事”就是具有文学普遍性的“叙事”。

阿伦特从人际关系的多元性和政治性来理解叙事,把叙事本身理解为一种行动,一种在公共生活舞台上的表演和展示。这样看待叙事,重点不是放在一般文艺叙述学所关注的形式或审美特征(如有机的统一),而是放在叙述中那些最具揭示作用和典范意义的时刻(尤其是开始和结束时刻)和在叙述中展示出来的那个行动者。

在叙述形式中,阿伦特很重视小说如何在观察人的历史行为中揭示历史行为的意义。阿伦特在著作中还常常引用诗人,如里尔克(Rainer Maria Rilke), 叶芝(William Butler Yeats), 迪更森(Emily Dickinson), 奥登(W. H. Auden), 曼德斯坦(Osip Mandelstam), 瓦雷里(Paul Valery), 夏尔(Rene Char), 嘉雷尔(Randall Jarrell)和洛威尔(Robert Lowell)。阿伦特对诗歌投入的也是叙事的兴趣。她引用诗人,不只是因为他们动人的辞华,而更是因为他们思想的智慧。克里斯蒂伐把阿伦特在诗人那里发现的思想智慧称作为“叙事主题”(narra-themes),“(阿伦特)更感兴趣的是那些浓缩的或者具有喻意的叙事顺序,它们表达的是一种对历史经验的直接见证。”[注 24]

叙事主题是阿伦特引述小说家时的关注点。对此克里斯蒂伐举了许多与阿伦特犹太身份有关的例子。例如阿伦特在普鲁斯特(Marcel Proust)的《逝水年华》中看到的是对西方兴起反犹太主义和犹太人面对文化同化这一历史问题的见证,“对哈姆莱特来说,问题不是‘生还是不生’,而是认同还是不认同。”普鲁斯特的《逝水年华》所描述的德雷福事件(Dreyfus Affair)(德雷福是犹太人)前后的巴黎生活,这个时候的犹太人积极与居住国同化。阿伦特认为“认同”问题是“犹太教”(Judaism)沦变为“犹太性”(jewishness)的关键。这个沦变是一个世俗化的过程,它以“认同”的名义放弃了“身份”。犹太人认同居住地(欧洲国家)的文化,与之同化,付出的却是作为犹太人的“存在”的代价。这个世俗化的沦变的后果是严重的,“剥夺了宗教和政治的意义,犹太人的本源就变成了一种心理素质,变成了‘犹太性’,从此后也就只能以善恶的范畴去理解它了。”排犹主义把犹太人视为恶的化身和理应消灭的对象,就是以此为主要依据的。犹太人的文化同化同样是阿伦特在早期著作《拉赫尔.瓦伦哈根:一个德国犹太妇女出于空想的生活史》中关注的问题。她指出,被排斥是一个政治问题,不是种族或文化问题。“犹太人不是一个种族概念,而是一个政治概

念,”其它一切种族身份也是一样。在茨威格(Stefan Sweig)的《自传》中,阿伦特看到的又一幕犹太人虽同化但被社会排斥的历史剧。茨威格成为维也纳社会的名人,然后又被这个社会抛弃,遭受到极大的屈辱。他跌落到犹太人的现实之中,但却无力在政治上作出反抗,成为一个他自称的“被逐出天堂的人”,只能在绝望的自杀中找到平静。茨威格作为犹太人的经验悲惨地证明了阿伦特要强调的一个“叙事主题”,“羞辱和光荣都是政治性的概念。”[注 25]

三.文学和公民政治行动

尽管阿伦特始终喜爱诗歌,但是故事叙事(戏剧、小说、神话)因突出的情节和人物因素而更贴近阿伦特特别强调的行动,尤其是公民政治行动。故事叙述之所以具备这样一种特点,是因为它对特定历史时刻人的重大经验主题有见证的作用。当然,并不是所有的文学作品都具有这种作用的。事实上,很多文学作品因为缺乏这种作用而仅仅成为一种文字生产,在阿伦特的生活活动区分中,这只能算是一种比“行动”次等的“劳动”。

阿伦特强调行动，尤其是公共和政治领域的公民行动,并以此把“说故事”和“叙事”引入政治哲学思考。这本身既是一种论述方法,也是一种对“行动是什么”的文学式的喻说。喻说是用比较清楚可见的事物去照亮不那么清楚可见的事物,增加它的透明度。卢本(D. Luban)指出,阿伦特政治理论的“说故事”特点恰到好处地“将(历史)事件的内在身世透明地展现”在人们面前,历史事件总是充满了不确定性的偶然性,再没有什么比文学叙事能更清处地显示这一点了。[注 26]悲剧对于具有历史意义的事件也有这种喻说作用。雅士伯说过,“希腊的悲剧和现代的悲剧都诞生于(历史的)过渡时期;悲剧就象是烧尽一个时代后冒起的火焰。”[注 27]悲剧用它的故事“照亮”隐藏在历史晦暗中的那些因压制而无法显现的真实。

悲剧写作和表演的旺盛时期往往发生在政治、社会变动之后,或更稍后一些的相对未稳定时期。[注 28]公元前 6 至 7 世纪,悲剧在雅典城邦中成为一种公民活动建制,正是发生在这样一种政治和社会的变化动荡时期。贵族统治和统治集团内部的自相残杀,引起了极大的社会不满,贵族权力结构发生变化。一个几乎是意外的变化发生了,那就是新的城邦政治。城邦出现了一些新的决策程序,使得普通人能够以公共的个人身份参与群体的事务。[注 29]在这种情况下,雅典悲剧成为一种引导新公共人际关系的教化方式。它结合仪式(歌队和舞蹈)和叙事(英雄事迹的神话故事),让观众能体验一种新的群体认同,同时又能独自去思考悲剧的意义。

阿伦特生活和思考的时代和雅典时代有相似之处。正如庇罗(R. C. Pirro)指出的,“阿伦特的政治思想可以说是起源于这样一个历史时代,它的冲突和断裂与雅典走向和实行民主统治的那两个世纪甚为相似。阿伦特的时代见证了自由政治的崩溃、极权制度的崛起、大屠杀的战争和普遍的浩劫蹂躪。” [注 30]二十世纪的巨大政治、社会变动不只带来了纳粹运动和布尔什维克式的革命,也间接造就了象匈亚利革命、77 宪章、团结工会这些反抗极权的历史事件。阿伦特没能看到所有这些事件的发生,但她对匈亚利革命的悲剧解释可以适用于其它类似事件。它们同样发生在政治、社会剧变的时期。它们并没有能改变极权政权的存在,相反,它们被极权力量镇压或压制。作为历史事件,它们代表的是一种拯救自由的悲剧行动,它们的意义并不取决于它们是成功还是失败。

极权统治下具有革命意义的事件,与它们的政治自由行为价值相比,行为者是“胜者”还是“败者”已经不重要了。与这些事件有关的叙事、故事和回忆肯定会成为未来政治理论的一部分,成为后人思考政治理论的宝贵资源。阿伦特重视“说故事”和悲剧的政治理论意义,这本身就是一种在经历极权压迫后，具有特殊意义的政治自由行为。阿伦特要把“败者”从历史的忘却中拯救出来。在阿伦特那里,文学可以做到政治和政治分析做不到的事情,“阿伦特运用虚构人物、文学手法和轶事故事,对生活在现代的我们具有特别的意义,因为现存的政治已经失去了(对人的自由的)揭示能力,而(现有的)政治分析已不能见证或记忆这种能力。” [注 31]

文学的个人感受与思想、判断的个人性是一致的。有论者认为认为,阿伦特的“说故事”理论非常符合她早期和晚期对个人思想和判断的强调。[注 32] 还有论者指出,阿伦特的“说故事”鼓励人们去“思考那种展现过去特定时刻中人的神奇的自由,”让我们坚持“希望”,拒绝“绝望”。[注 33] 再有论者甚至把阿伦特的“说故事”与人之为人的本质特征联系在一起,“行为和人之为人，它们具有同一叙述结构。也就是说,不断地重新叙述过去,不断地将重述过去融入现今的故事,不断地对过去的重述作再评价、再评估和再建构,这是我们人之为人的本体条件。”[注 34]阿伦特记忆的是光荣的失败者,在她那里,“政治理论的说故事方式……转化为一种具有拯救作用的叙述。它拯救死者、失败者和被消灭者的记忆,把他们没有成功的希望、没走成的路和没有实现的梦想再一次呈现在我们面前。”[注 35]

哪怕在政治最黑暗的时代,阿伦特也坚持人存在的自由,固守政治自由的希望。这使得阿伦特自己成为一个具有悲剧色采的政治理论思考者。美国著名批评家卡静(Alfred Kazin)因此称阿伦特为一个安蒂格妮式的悲剧英雄。面对国王克里翁的绝对权威和权力,安蒂格妮视死如归,她坚持的是高于王法的神圣法则。阿伦特有着同样的坚持,即使在极权暴政最蛮横

残酷的岁月中,她仍然坚持自由和思想的尊严,这使得“阿伦特的……悲剧景象始终带着她(特有的)严肃语调和执着判断。”阿伦特的严肃感和判断来自于她对极权黑暗时代和这时代人性断裂的不懈思考,“谁要是面对阿伦特,谁就再不能怀疑我们的世界确实发生了断裂,不能怀疑我们确实生活在黑暗时代之中。” [注 36]阿伦特之所以值得我们记取和怀念,是因为在极权时代的黑暗中,她带给我们思想的光亮。

注释:

18. 19. 20. Hannah Arendt, The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958, pp. 32-33; 197; 198; 186 n; 191; 189; 131-132; 184.

21. Arendt, On Revelution, 28-29.

22. Hannah Arendt, “Isak Dinesen,” in Men in Dark Times. New York: Harcourt Brace & World, 1968, p. 105.

23. Hannah Arendt, “Truth and Politics,” in Between Past and Future, p. 262.

24. Julia Kristeva, Hannah Arendt: Life Is a Narrative.Trans. Frank Collins. Toronto: University of Toronto Press, 2000, p. 14; 16; 16; 16; 17; 33.

25. Julia Kristeva, Hannah Arendt: Life Is a Narrative, pp. 34-37. Kristeva 的引文出处分别为，Marcel Proust, “Cities of the Plain,” Part 2, chapter 3, in Rememberance of Things Past, quoted in Arendt, The Origins of Totalitarianism, Part 1, “Antisemitism,” p. 84. The Origins of Totalitarianism, Part 1, “Antisemitism,” pp. 83-84. “Les Juifs dans le monde d’hier,”inLa Tradition cache: Le Juif comme paria (Paris: C. Bourgois, 1987), pp. 95-100. Arendt, Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman. New York: Harcourt Brace Jovanovice, 1958.

26. David Luben, “Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory.” In Hannah Arendt: Critical Essays. Eds., Lewis Hinchman and Sandra Hinchman. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 98.

27. Karl Jaspers, Tragedy is not Enough. Trans. H. Reiche, H. Moore, and K. Deutsch. Hamden CN: Archon, [1952] 1968, pp. 36; 60-61; 29.

28. See Karen Hermassi, Theatre and Polity in Historical Perspective. Berkeley, CA: University of California Press, 1977, pp. 200-201.

29. See Moses I. Finley, Politics in the Ancient World. Cambridge University Press, 1983.

30. 31. Robert C. Pirro, Hannah Arendt and the Politics of Tragedy. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001, pp. 177; 21.

32. Lisa Disch, Hannah Arendt and the Limits of Philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1994, pp. 11-112.

33. Ronald Beiner, “Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging.” In Hannah Arendt: Lectures on Kant’s Political Philosophy. Edited by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, p. 154.

34. 35. Seyla Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative.” In Hannah Arendt: Critical Essays. Eds., Lewis Hinchman and Sandra Hinchman. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 125; 131.

36. Alfred Kazin, “Woman in Dark Times.” New York Review of Books, June 24, 1982.

【原文链接】 【回到目录】

张家宝：说故事

张家宝：博客作者

“

当弱势者说故事时，他们所述说的不仅是其经验，更是指向另类规范性价值的架构。

”

怎么样的沟通模式以及讨论过程才算是“好的”民主讨论？审议民主长久以来一直被假设其应当以理性说服的言说形式进行。然而，晚近，这个假设则不断地被挑战。不少女性主义学者与关心弱势权益的民主理论家认为，社会优势群体比弱势群体更擅长理性论说的形式。他们认为，诉诸概括性抽象原则的理性言说形式对优势族群有利。除了因为优势族群较善于掌握主流的语言模式与言说风格外，也因为诉诸被普遍认可的抽象价值的言论，较可能被认为是理性的言论。相对于优势族群的经验容易被视为具有普遍化的意涵，弱势族群的经验，往往不在主流的认知中，而经常被特殊化。

Mansbridge 的研究发现男性、白种人、中上阶级，以及使用受过较高教育的社会成员，比其他人更善于使用诉诸抽象价值的理性语言，不管他们到底说了些什么，也比较容易被认为其所说的话是较“理性”的。晚近，说故事（story-telling）与民主讨论之间的关系开始被提出。这些主张者认为，在审议民主的讨论中，应当主动包容不同的言说形式，特别是以述说个人经验为主的故事。

这些支持说故事有助于民主审议的理由，包含以下这几个面向，首先，相对于理性逻辑式的论辩，说故事是一种门坎较低、较容易使用的言说模式，可以协助参与者克服进入民主讨论的障碍。鼓励说故事，有助于协助不同背景的人更能够平等地参与民主讨论。此外，民主政治中许多需要被讨论的议题往往相当抽象。透过说故事，让议题变得较为容易理解，参与者也因此较为能够想象议题，以及进一步形成自己的立场。

其次，理性论辩本身是一个相当辛苦的工作，我们不能假设人人都想参与讨论。也就是说，人们需要足够的动机，来参与这个并不容易的工作。Ryfe 发现，透过说故事，从个人经验中出发，参与者与抽象遥远议题建立起一种公共认同（civic identity）。有了这样

的公共认同后，人们因此触发了一种必须参与的内在动机。第三，优质的理性论辩需要信任与诚意。然而从哈伯玛斯提出公共领域中的沟通情境以来，许多的研究皆指出，理想沟通情境中的信任是一个在真实世界中难以达致的境界。透过故事的诉说，参与者有可能因为对自身或他人个人性讯息的揭露，因而产生信任与诚意。“当人们借用彼此的故事，以及将讨论建立其上时，围绕着讨论的议题，该团体开始建立了道德共同体”。透过说故事中的自我揭露，人们更容易彼此理解因而产生信任。也因此，一个相互关心的道德共同体得以产生。

最后，说故事让弱势者得以邀请倾听者在情感上认同其另类的价值。在公共讨论时，说故事让参与者进入一个主流社会中较少有机会呈现的，以弱势者为主角的“故事的世界”。倾听者得以暂时放下判断，倾听新讯息所带来的观点，然后再决定是否接受故事所带有的另类价值。

当弱势者说故事时，他们所述说的不仅是其经验，更是指向另类规范性价值的架构。这些新信息，有助于让思辨者从二元或彼此矛盾的对立中，走向一个可能妥协或改变态度的新位置。所以，说故事可以揭露既有普同性标准的虚妄性，然后，有助于建立一个更为包容的普同性标准。或者是厘清不同规范性价值之间的优先顺位，因而有助于出现共识。因为同样的原因，说故事还可以让之前被排除的新议题（通常可能是弱势者所关切的议题）出现在议程上。

当然，针对这些主张，也有不少学者质疑说故事对民主讨论的正面效益，甚至主张说故事有可能对审议民主所注重的公平有效决策产生障碍。首先，说故事有代表性的问题。故事发生的真实性很难被质疑，当人们听故事时，很难透过倾听与讨论，质疑故事诉说者的信用度以及代表性。其次，说故事被认为很少引发响应，特别是缺乏思辨与挑战性的响应。此外，某些较为极端与情绪性的故事，甚至可能触发像复仇等情绪性的反应。最后，说故事的形式被认为可能只适用于某些较为私人、会话型的社会场合，在一些强调公众、政治或技术性的场合经常被认为不适用。总结以上的讨论，说故事是否对民主思辨有帮助或有妨害，至今可以说仍未有定论。

再来，我们要问的是，说故事到底有什么效果呢？人们又会如何响应这些故事呢？

首先，说故事有助于得到一种情感式的聆听（emotional hearing），也因此能够在参与对话的人之间建立一个共同的道德立场—弱势的痛苦必须被考虑。这样的共同道德立场，对

公共领域中的对话，是重要的。缺乏这样的道德立场，人们很有可能以攻击性的语言相互伤害。

值得进一步讨论的是，Polletta 认为说故事作为言说策略比起传统的理性论辩，虽然较无法促进质疑与挑战，但也不是完全无法处理不同意见之间的协商。只是，说故事用的是不同的策略。在人们阐述类似故事时，有些时候其实是在延伸新观点的过程中，以自我改变意见的故事来连接两种不同的意见，并在策略上，以自己的改变过程来邀请听者认同。

她认为故事本质的模糊性（ambiguity），是一个重要的机制。她说：因为故事的寓意总是比较是暗示性的，而非明白陈述的，说故事的人可以在叙述一个类似的故事的掩护中，推进不同的论点。换句话说，在审议讨论中，故事之所以是有价值的资源，正是在于其模糊性，而不是其规范上的清楚明白。

听故事的人在这些故事的模糊性（ambiguity）里，看到感觉上相近但却相当不同情境的有关称呼的故事，有可能启发聆听者新的思维。在这里，我们看到，说故事的人，借着故事的掩护，不需面对直接的“不同意”，而可以自在地表达出不同的立场。如同 Polletta 所发现的，这个研究中也看到，故事本身所具有的模糊性有助于表达不同的意见，以及寻找第三种（也许不在场的）意见。

故事作为陈述的方式，具有其不同于理性论辩模式的沟通与游说机制，这些不同的机制有可能为态度或立场的改变带来新的可能性。相对于理性论辩中必须具备的清晰明白的逻辑推演，故事说服机制反而在其模糊性。其模糊性是最大的资源，藉以推进新的论点。使得讨论不需要陷入二分法的敌我矛盾中，人们也有可能藉由自己或他人在故事中的开放与转变，与对话者建立情感性的连结。所以，在故事叙说中发展出的情感链接，由于没有价值论辩中隐含的道德优越高下的判准，有可能说服对方走向一个态度改变的新位置。

最后，说故事让叙说者同时成为故事的主角与作者，因而有可能成为自我认同的主体，找到自我改变的能量。叙事作为一种论述方式，已经在心理治疗与咨商中受到重视。叙事是需要说故事的人主动重写（re-authoring）或重说故事（re-storying）的。在生命故事的叙说过程中，说故事的人较能找回自己的主体性，也找回正面与改变的开放能量，有能力改变故事的发展剧本时，每一个人都可能掌握改变。

【原文链接】　　【回到目录】

范云：说故事与民主讨论——一个公民社会内部族群对话论坛的分析（节选）


范云：台湾大学社会学系副教授

> 整体而言，说故事虽然无法触发更多的争辩、质疑等回应，但在降低弱势参与门槛、认同表达、信任建立等民主沟通的障碍上，相当有贡献。

审议民主在过去二十年中受到相当的重视与讨论。然而，关心社会正义的民主理论家则质疑，审议民主独尊理性论述的言说风格阻碍弱势的参与。他们并提出说故事作为另一种可能。只是，说故事到底对民主讨论有无帮助，却一直停留在理论的争辩，鲜少被经验研究检视。本研究以台湾民间社会在 2004 年总统大选后所举办的族群对话工作坊为研究对象，透过量化与质化的方法分析说故事在民主讨论中的效果。我们发现，女性以及客家与原住民族群较倾向于使用说故事这种言说方式。在内容上，说故事最有可能被用来表达认同的立场，以及弱势的创伤经验。最后，说故事的对话基调较有可能表达感激，故可能促进相互的尊重与信任。整体而言，说故事虽然无法触发更多的争辩、质疑等响应，但在降低弱势参与门坎、认同表达、信任建立等民主沟通的障碍上，相当有贡献。

关键词：说故事、民主、族群、叙事、审议民主

随着台湾民主化在 1990 年代的进展，台湾社会内部长期被压抑的省籍/族群分歧，逐渐浮上台面。一方面，民众在认同上的族群差异提供了政治人物选举动员的社会基础，另一方面，选举过程中的族群动员又进一步强化了原本就已经存在的认同分歧。2004 年总统大选前发生的两颗子弹事件，以及民进党总统候选人陈水扁以些微选票差距当选后，台湾社会陷入蓝绿两极对立的冲突。抗议两颗子弹与质疑总统当选正当性的民众，在总统府前持续

抗议了一段时间。在对立的氛围中，到底台湾社会应当如何面对并或解决这样的冲突，成了具有公共关怀的学者以及民间组织共同的关切。为了找寻出路，在台湾促进和平文教基金会的推动，以及时报基金会的赞助下，一群学者与民间工作者设计了一个族群对话的论坛，邀请民众参与，希望能找出一种有效的民主对话方式，增进不同族群与政治立场之间的理解。笔者有幸参与设计并实际执行这个族群对话论坛的行动方案，本文可以说是一个以社会学知识介入公共事务的行动者，在行动后，回归研究者的身份，进一步深化发展出的研究。

回顾当时，在思考这个族群对话论坛的行动方案时，最大的困难就在于，如果要促成一个有意义的民主对话，到底要采取什么样的讨论方式呢？这个论坛在设计的过程中，面对了两个完全不同方向的选择：一个是正统的审议民主公民会议式的设计，借着知情、理性的讨论过程，在论坛结束前，追求最后的共识。另一个则是不要求论坛结束前，要产生具有共识的结论或方案；讨论的目的着重在对话的过程，希望借着说故事与开放式的对话，增进相互的理解。在几次的会议后，执行团队决定以后者作为论坛的进行方式。选择以对话而非正统审议民主的方式，主要是因为我们认为两颗子弹冲突的背后是台湾族群与认同政治的深层议题。族群与认同政治的议题，和政策取向的公共议题相当不同。如果没有开放的聆听，对彼此生命经验的深入理解，人们既有的态度很难被改变，更遑论达致妥协与形成共识。过去在审议民主的相关理论探讨中，批评者一直认为传统审议民主中理性讨论与要求共识的原则无法解决认同的冲突。基于这样的理论预设，执行团队决定以“说故事”以及“开放空间”的两种讨论设计，来进行这个公民论坛的族群对话实验。

两天的族群对话公民论坛举办后，无论是执行团队或与会公民，皆可以感受到参与者在这个过程中，的确达致了某种程度的相互理解。除此之外，由于整个论坛的过程被公共电视的制作团队拍摄，并制成纪录片《来自民间的对话》；纪录片出炉后在公共电视、影展、小区大学巡回讨论，以及不少课堂教室放映后，也触发了进一步的讨论，得到了许多正面的回响。作为这个小小社会实践的行动者，笔者在知识上好奇的是，到底说故事是否有助于提升民主讨论的质量？如果有的话，那是透过什么样的机制？笔者以为，台湾社会所进行的这场公民之间的族群对话，除了具有实践上的开创性外，从民主理论的角度来看，也相当具有研究价值。透过论坛结束后，笔者所执行的量化与质化分析，本文尝试探讨，在这个族群对话的公民论坛中，人们如何使用“说故事”作为言说形式，以及这些故事在这个以族群对话为目的的民主讨论中，产生了什么样的效果。基本上，这个研究想探索的是，到底哪些人倾向于说故事？哪些人倾向于使用非故事的理性论辩言说形式？人们说故

事时的对话基调为何？人们如何响应说故事这种言说形式？当然，问这些问题，是为了要探索一个根本的关怀—相对于传统的理性论辩，说故事到底对民主讨论有无帮助？

二、说故事与民主讨论

民主政治的形式是人类文明演进的结果，代议政治可以说是到目前为止，最被广泛接受的一种民主治理形式。只是代议民主带来的诸种问题，包括无效率、分赃政治、民众对民主体制的冷漠与疏离、投票率低落，以及监督上的问题等，也是民主国家普遍遇到的困境。随着民主政治的制度化，当代社会的社会运动被认为是制衡僵化的民主政治的唯一选择。然而，不是所有的议题，都能累积足够的资源与实力，成功地动员起来，影响体制内的民主政治。在过去的二十年中，带有公共精神的讨论可以说是政治参与以及民主理论中，最受到注意的新观念。政治社会理论家以及实务工作者都同意，在投票民主之外，公民们在公共场域中的理性讨论，是民主的正当性之所以能够建立的重要元素（Abelsonetal.,2002;Fishkin,1995;Fung,2004）。过去七、八年内，在一些学者的推广下，台湾引入了审议民主的各式工作坊与实验；①这些具有公共精神的讨论，就如同民主的其它形式一样，经常遭遇质疑，但整体而言，仍然被认为不仅能够增进公民参与、提升政策质量，还能增加民众对政治机构的信任以及公民社会的强度（Cohen,1989;LuskinandFishkin,1998;Ryfe,2005；林国明、陈东升，2003；陈东升，2004）。也因为如此，审议民主的提倡者认为建立另类的民众公共参与管道，除了可以解决代议政治运作的部份问题，也可以弥补社会运动无法成为常规化参与管道的限制。“这种制衡的力量与社会运动的制衡力量是有互补性的”（陈东升，2006:100）。

除此之外，支持审议民主的研究者认为，从民主理论的角度来看，公民们的民主审议若能作为一种持久性的体制内公民参与模式，将可制衡政治与经济的菁英决策，同时，还有助于强化公民社会。研究也发现，当民众有更多的机会参与公共讨论时，他们关心公共事务的意愿、能力和知识都会提高（林国明、陈东升，2005）。

如果我们公民的民主审议有助于提升民主的质量，再来，我们就必须回答，怎么样的沟通模式以及讨论过程才算是“好的”民主讨论？审议民主长久以来一直被假设其应当以理性说服的言说形式进行。然而，晚近，这个假设则不断地被挑战。不少女性主义学者与关心弱势权益的民主理论家认为，社会优势群体比弱势群体更擅长理性论说的形式（Young,1996;Mansbridge,1999；黄竞涓，2008）。他们认为，诉诸概括性抽象原则的理性言说形式对优势族群有利。除了因为优势族群较善于掌握主流的语言模式与言说风格

外，也因为诉诸被普遍认可的抽象价值的言论，较可能被认为是理性的言论。相对于优势族群的经验容易被视为具有普遍化的意涵，弱势族群的经验，往往不在主流的认知中，而经常被特殊化。Young（1996,2000）以及 Mansbridge（1999）的研究发现男性、白种人、中上阶级，以及使用受过较高教育的社会成员，比其他人更善于使用诉诸抽象价值的理性语言，不管他们到底说了些什么，也比较容易被认为其所说的话是较“理性”的。

特别是，台湾作为一个在集体记忆与国族认同上分裂的社会，过去公共领域的讨论相当两极化。也因此，各界对审议民主的批评主要有两个部份，第一个部份集中在审议民主讨论中所预设要达致的共善与共识原则；其次，是质疑其理性论述的沟通模式，忽略了情感沟通、生命故事的诉说，以致于对弱势者可能造成不利。面对审议民主独尊理性论述的批评，实际参与推动的陈东升，在其反思审议民主在台湾经验时提出“多元审议模式”，认为未来审议民主无须预设共善与共识原则，因为“沟通互动是存在着不同的模式，要能够达到增加参与者的了解，应该提供一个开放的平台，参与者要能够了解不同社会团体表达方式的多样性，尊重这些不同的意见与感受的呈现方式”（Young,1996:99）。

过去虽然已有不少研究证实说故事在各种包括医疗、法律、职场、家庭以及社会抗议中的正面角色，但是到目前为止，却少有人研究说故事在公共论辩中所造成的实质效果。即使西方许多民主理论家不断地争辩，但鲜少有人以经验研究来验证前述理论上的争辩。Polletta 与 Lee（2006）针对发生在美国纽约曼哈顿的九一一恐怖攻击事件之后，重建方案中网络上审议民主论坛的研究算是唯一的例外。这个研究探讨说故事在这些公共论坛中，所造成的效果及其限制。他们发现，少数族群以及弱势者的确比较可能使用说故事这种言说策略；但是，他们也指出，说故事所带来的讨论与思辨效果，却不如非故事性的理性言说策略。这个研究，可以说是为悬而不决、争辩已久的正反理论性争议，提供了初步的实证经验。可惜的是，由于该研究的对象是网络虚拟平台上的民主论坛，也就是说，透过网络科技作为媒介后的虚拟世界中的互动，其研究结果是否能进一步推论到面对面（face-to-face）的公共讨论，不无疑问。

在民主政治中，面对面的沟通仍然被认为具有虚拟世界不可取代的特殊性。到目前为止，国内外没有任何关于说故事在面对面民主讨论中的实证研究。为了弥补这个经验研究上的空白，在这篇文章中，我们将回答三组问题：第一，什么样的人比较可能说故事？说故事作为一种言说模式，是否比理性论辩，更容易为弱势团体的成员所使用？第二，在什么样的讨论情境与对话基调中，人们可能会说故事？第三，和理性论辩的言说形式相比，说故

事引起了什么样的反应？最后，我们将藉由响应这三个问题，进一步讨论说故事对民主讨论可能有的贡献。

如果弱势者相对于优势者，的确比较可能使用说故事作为言说策略，那，我们可以推论说故事的确可以降低民主讨论中所存在的发言地位不平等的问题。其次，如果某些议题或讨论情境，比较可能使用说故事作为言说策略，那么，面对多元的社会冲突，说故事相对于理性论辩，的确有被鼓励的必要。特别是面对认同等议题时，理性论辩的言说方式，的确有其极限。鼓励说故事作为言说策略，有助于这些议题的沟通。最后，如果和理性论辩方式相比，说故事可以触发较多正面的响应，那么，相对于理性辩论，说故事的确有助于创造一个互信的沟通情境。对弱势者的可及性、议题与情境的多元适用性，以及具有信任基础的沟通情境，都是增进公共领域与民主质量的重要元素。也就是说，藉由对前述三个问题的探索，将有助于我们理解，说故事是否对民主讨论有贡献。

五、讨论与结论

过去的理论与经验研究皆并未能完全捕捉到说故事作为一种言说模式，在民主讨论中可能有的优点与限制。本文发现，相对弱势的客家与原住民，比其它的族群更可能使用说故事作为言说的策略。也如同女性主义学者预期的，女性比男性更可能说故事。然而，教育程度这个面向上，却未支持这样的弱势假设。我们的研究发现，教育程度较低者比较可能选择理性论辩的言说策略，相反的，教育程度越高者，反而比较可能说故事。为什么在台湾，教育程度相对较低者更可能选择理性逻辑论辩的模式，则需要进一步的实证研究才能回答。

在人们为何会使用故事的这个部份，我们的研究发现，当人们想要表达认同的情感时，也更可能选择故事，而非理性论辩，来作为沟通策略。此外，当发言者想阐述弱势者的创伤经验时，也会以说故事来争取其它人的理解。和理性论辩的言说形式相比，说故事比较可能出现在同意与感激等温和的对话基调中。理性逻辑论辩的言说形式，则比较可能出现在响应争辩、质问甚至是怀疑或挑战的对话基调中。

最后，说故事到底能引起什么样的效果？我们的研究发现，一方面，说故事确实让与会者达到了一种表达感激或同意的情感式的聆听，因而有可能建立了一个照顾彼此情感的共同道德立场。也因为人们可以在很短的时间内，主动曝显自己的私人身份，因而得以建立公共领域沟通中，所必须要有的信任感。然而，我们的研究也发现，参与者虽然更可能表达

对故事诉说人的感谢与同意，但在审议民主所必须要有的来回质疑、挑战与思辨上，说故事却仍然比不上传统的理性逻辑论证的言说形式。

整体而言，说故事到底与民主讨论有什么关系，相对于传统被独尊的理性论辩，是否可能更为有助于增进民主讨论的质量?

首先，说故事作为一种言说形式与弱势者，以及弱势经验的表达，的确具有相当正面的关系。在这个研究中，我们发现，相对于理性逻辑论辩的言说方式，在使用说故事这种言说方式上，女性以及族群关系上的弱势者客家与原住民背景的参与者，的确更有机会表达自己的意见，虽然不是所有背景上的弱势者都适用。就实质内容的部份，即使是强势族群，也需要藉由故事这种形式表达出相对弱势的创伤经验。如果当今民主困境之一在于民主讨论中形式上的机会平等并不代表弱势者有一样平等的实质发声的话，那，至少，说故事相对于理性逻辑的言说方式，提供给弱势者一个相对友善的空间。

其次，在对话与沟通的基调上，理性论辩比较可能进入一种相互质问、挑战或自我辩护的争辩性的对话基调中。相较之下，说故事出现的对话基调较不是为了表达对他人的质疑或挑战性态度。更重要的是，说故事的脉络中更可能出现表达对其它说话者的感激。Young（1996）认为对话若要能达到彼此理解的目标，一个重要的逻辑与动机性的条件是，参与双方在对话中认可彼此的特殊性。欢迎词以及表达赞美感激等为自尊心做情绪按摩的话语，皆有助于对方觉得自己的特殊性被认可。特别是参与者在对话过程中，彼此的价值、文化、利益差异很大的情况下，如果没有彼此的认可与信任，冲突与差异很难被解决。

第三，故事有助于认同议题的陈述。台湾在民主化过程中浮现的认同政治议题，一直是台湾的民主是否得以巩固的挑战，也一直被认为是传统审议民主的讨论形式所无法处理的议题。回顾台湾在审议民主操作上的实际操作经验，批评者经常认为族群认同的问题无法藉由理性论辩的方式解决，因为“从族群成员的角度来说，他们长期感受到社会的歧视，一旦将这样的族群对立问题提出来讨论，是将自己族群的尊严和存在的价值，拿出来接受社会其他族群的检验，讨论的结果可能造成弱势族群受到更多的伤害，群体间的对立可能是更为严重的，所以认同政治学指身份归属感是无法进行理性讨论的”（陈东升，2006:81）。认同与身份归属是难以进行快速的理性讨论的。这个工作坊一开始要求参与者带三张照片，来自我介绍。许多参与者将自己的成长照片带来，透过个人生命故事的叙说，来描述自己为何成为现在台湾人或中国人的认同。从研究中，我们发现，族群与国族认同的差异、对立与紧张，非常需要以故事的形式，才能被清楚陈述。透过述说自己，也

倾听不同的族群背景、国家认同的参与者所叙述的认同故事后，人们感觉到自己被凝视、被理解，也开始认可别人的情感结构与价值。

此外，当人们开始追溯认同议题（或问题）在个人生命中的历史时，会开始看见其变化，与不固定性，这些变化的时刻得以被辨识出来。当参与发现这些过去被当成是“人”的问题，在不同的时间点其实有不同的变化时，人们觉得轻松许多，也更能同情式地理解彼此认同的差异。

第四，故事作为陈述的方式，具有其不同于理性论辩模式的沟通与游说机制，这些不同的机制有可能为态度或立场的改变带来新的可能性。相对于理性论辩中必须具备的清晰明白的逻辑推演，故事说服机制反而在其模糊性。其模糊性是最大的资源，藉以推进新的论点。使得讨论不需要陷入二分法的敌我矛盾中，人们也有可能藉由自己或他人在故事中的开放与转变，与对话者建立情感性的连结。所以，在故事叙说中发展出的情感链接，由于没有价值论辩中隐含的道德优越高下的判准，有可能说服对方走向一个态度改变的新位置。

最后，说故事让叙说者同时成为故事的主角与作者，因而有可能成为自我认同的主体，找到自我改变的能量。叙事作为一种论述方式，已经在心理治疗与咨商中受到重视。叙事是需要说故事的人主动重写（re-authoring）或重说故事（re-storying）的。在生命故事的叙说过程中，说故事的人较能找回自己的主体性，也找回正面与改变的开放能量，有能力改变故事的发展剧本时，每一个人都可能掌握改变。如同叙事治疗的研究者 Paul Ricceur（1984）说：“未能全盘地作为我们生命的作者，我们学着成为自身故事的叙说者”（转引自陈阿月〔译〕，Morgan〔原著〕，2008:13）。主流社会的族群、性别等各种脉络性的权力关系往往对问题提供一种“主流故事”。这些具有定义他人权力的主流故事经常将问题内化为人的问题，对问题提供非常单薄的解释（thin description），没什么空间容纳生命的复杂与矛盾，也因此无法让人说清楚自己行为的独特意义。就好像在台湾蓝绿、统独、本外省人的区隔，已经有一套主流认知中的刻板化理解，但其所提供的解释，非常单薄，也看不到每一个真实生命的复杂性。

在这个研究中，无论是描述边缘经验，或是认同故事的例子，我们看到说故事让过去被主流故事定义的人，重新说出自己的替代故事，提出更为丰富的描述（thick description）。特别是认同的故事，让我们看到，人与认同内容的关系，其实是有一个变动的历史。根据叙事心理治疗的研究，在描述中，人们开始追溯问题与个人的历史，因而可能“降低罪恶感与指责，也留下负责的空间。……一旦他们开始谈论自己是受到问题的

影响，而不是本身有问题，就有更多选项可用”（陈阿月〔译〕，Morgan〔原著〕，2008:44）。对人生命与生活故事情节有细腻的表达，这样的替代故事可以降低主流故事的影响，创造新生活开展的可能性，“在新故事中，人会活出新的自我形象、新关系的可能性和新的未来”（FreedmanandCombs,1996:16）。

所有经历威权统治，迈向民主的国家，在面对威权历史时，最难处理的，就是认同政治。这个议题之所以难以处理，除了现实政治的权力关系外，也因为经历威权社会的成员本身历史记忆的复杂多元。台湾在过去一百年内经历了中日战争与国共内战的集体战争创伤，也经历了充满屈辱、压迫以及悲情的殖民以及威权历史。这些经验，具有族群的集体差异性，也因此台湾的民主生活，必须发展出更多元的讨论方式，才得以建立厚实的民主文化。

学习民主讨论，是建立民主文化的工程之一。也许政治社会学者能够贡献的，就是厘清各种讨论方式所带来的结果。说故事作为一种可以被鼓励的言说方式，除了有机会让本土多元复杂的历史记忆得以被理解外，更重要的是，每一个参与讨论的人，感受到其带有族群色彩的个人经验与情感，受到尊重。当一个人的特殊性受到尊重后，他/她才能成为一个具有普遍意涵的“公民”。台湾公民社会过去每逢政治讨论就会出现的内在紧张与冲突，有很大的一部份，就是因为族群的特殊情感与记忆，并未被正面响应。从这个角度来看，从说故事到民主审议，台湾公民文化重建的工作，才刚开始。

【原文链接】 【回到目录】

主编：方可成

编辑：王菡

设计：潘雯怡，池春荣，季文仪

校订：施钰涵

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由“我在中国”（Co-China）论坛志愿者团队制作，“我在中国”（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体，论坛理事杜婷、梁文道、闾丘露薇、周保松。除了一五一十周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为“知识青年，公共参与”，2013 年夏令营的主题是“始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商”。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 论坛（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：“我在中国”（Co-China）论坛（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）